istorie

KATHERINE VERDERY

Compromis și rezistență

CULTURA ROMÂNĂ SUB CEAUȘESCU



HUMANITAS

KATHERINE VERDERY (n. 1948) a făcut studii de antropologie la Reed College, Portland, Oregon, şi Stanford University, California. Predă antropologie la prestigioasa universitate Johns Hopkins, Baltimore, unde este profesor titular din 1987. În 1992 a ţinut la University of Rochester conferinţele Lewis Henry Morgan, momentul clasic de consacrare pentru antropologii americani. Este membră în colegiile de redacţie ale periodicelor *Anthropology Today, Slavic Review* şi *Eastern European Politics and Societies.*

Katherine Verdery s-a specializat în problematica societăţilor est-europene. Începînd din anul 1973, a petrecut mai mult de patru ani în România.

Este autoarea lucrărilor: *Transylvanian Villagers: Three Centuries of Political, Economic, and Ethnic Change,* şi *National Character and National Ideology in Interwar Eastern Europe [*nepublicată*].*

KATHERINE VERDERY

COMPROMIS ŞI REZISTENŢĂ

Cultura română sub Ceauşescu

Traducere de
MONA ANTOHI şi SORIN ANTOHI

HUMANITAS
BUCUREŞTI, 1994

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

KATHERINE VERDERY
NATIONAL IDEOLOGY UNDER SOCIALISM
Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania

UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS

ISBN 973-28-0395-9

Lui DAVID PRODAN
şi tuturor acelora care,
împreună cu el, au spus „NU“,
unii chiar cu preţul vieţii.

Cuvînt înainte la ediţia românească

Deoarece conturul oricărui act de creaţie se poate discerne şi defini mai bine atunci cînd poţi aprecia tăcerile lui sau spaţiile posibile rămase goale în jur, se cuvine a-i oferi cititorului român cîteva lămuriri prealabile despre tăcerile acestei cărţi. Aceasta este cu atît mai necesar cu cît e vorba de un text scris iniţial pentru un public occidental, text în care am folosit nişte canoane stilistice destul de depărtate de publicul căruia i se adresează acum, prin traducerea de faţă. Deşi nici un autor nu poate dirija pe deplin felul în care îi va fi citită lucrarea, aceste cîteva lămuriri ar putea măcar să canalizeze lectura dinspre posibile dezamăgiri, orientînd astfel aşteptările cititorului direct spre sursele de eventuală nemulţumire fundamentale spiritului lucrării.

În primul rînd, ar trebui subliniat că deşi intelectualii români au creat multe opere culturale şi ştiinţifice de mare valoare, aceste valori nu sînt ele însele subiectul cărţii. O premisă a ei este că însăşi *definiţia* valorii este un produs social, rezultat al unor lupte cu caracter politic, în sensul cel mai larg: adică, rezultatul unor confruntări între diferite definiţii despre ce este „valoare", definiţii propuse de persoane deţinînd diferite resurse şi relaţii diferite cu puterea. Aceste confruntări — mizele lor, tacticile folosite, contextul social-economic ş.a.m.d. — sînt subiectul cărţii, şi nu cine a avut „dreptate", care interpretare este cea „adevărată" sau cine a fost mai „oportunist". De aceea, îmi dau bine seama, multora nu le vor fi pe plac argumentele capitolelor următoare. Celui care a participat (şi mai participă) la o luptă crîncenă nu-i vine uşor să-şi vadă valorile cele mai dragi tratate la rece, ca fiind numai *unele* dintr-un univers al valorilor posibile. A dorit (şi mai doreşte) o judecată *de*

principiu asupra inamicului — ca dogmatic sau oportunist sau falsificator. A dorit şi mai doreşte, e firesc, să apară ca erou al unei povestiri despre Dreptate şi Adevăr. Îşi doreşte şi mai pasionat această confirmare atunci cînd povestirea vine din partea cuiva străin de propriul său context. Întrucît interpretarea mea va dezamăgi această dorinţă, respingerea interpretării riscă să fie şi ea foarte pasionată. Subliniez că cei care au nevoie de eroi îi vor găsi totuşi aici, deşi pe un alt plan decît cel aşteptat. Sper că deplasarea axei valorice va da măcar de gîndit, chiar dacă nu este cu totul convingătoare.

În al doilea rînd, scriu tot la fel de detaşat despre ideea naţională, o idee tratată de cărturarii români, în general, cu foarte multă căldură. Detaşarea nu înseamnă respingere; cu atît mai puţin înseamnă distanţare de poporul român. Înseamnă numai că tratez ideea naţională ca pe orice alt fenomen social şi ideologic, ale cărui rădăcini şi procese de reproducere socială trebuie analizate. Cred că numai tratînd-o astfel, „la rece", se relevă unele aspecte ale ei, care de altfel rămîn ascunse. Această detaşare mi-a adus deja insinuări şi chiar acuze de duşmănie faţă de poporul român, pentru a cărui formare şi viaţă politică ideea naţională a jucat un rol atît de covîrşitor. Precizez că privirea mea critic-analitică asupra *ideologiei* naţionale este însoţită de o mare simpatie faţă de *România* — care simpatie, ar opina unii, s-ar putea trage chiar din latura franceză a ascendenţei mele de familie, franco-engleze. Dacă în aceste pagini nu învelesc ideea naţională cu acea căldură care se obişnuieşte, este pentru a scoate la iveală nu numai „realizările" acestei idei (învingerea ideologiei marxiste, de exemplu), ci şi eventualele pericole la care poate da naştere o supralicitare a ei în perioada de tranziţie.

Ediţia de faţă nu este identică cu cea engleză, publicată în 1991 în Statele Unite ale Americii. S-a scos un capitol întreg despre istoria ideii naţionale înainte de al doilea război mondial, material în genere cunoscut de către cititorii români. Unele note de subsol cu caracter explicativ au fost socotite şi ele de prisos. (Există, de asemenea, mult material cunoscut în capitolul trei, dar am eliminat puţin, deoarece conceptualizarea prin care este tratat se deosebeşte de conceptualizarea folosită în lucrările româneşti.) Primele două

capitole înfăţişează un aparat teoretic oarecum greoi, dar considerînd că ar putea să fie folositoare specialiştilor în diverse domenii, le-am inclus în întregime. Cititorul obişnuit, nedornic de o parcurgere dificilă a cărţii, ar putea să sară peste ele fără prea mare pierdere.

Stilul lucrărilor de antropologie în limba engleză este foarte departe de stilul folosit în limba română. Limbajul este neîmpodobit, verbul predomină asupra substantivului, prezenţa autorului (prin „eu“) este neascunsă şi argumentarea se desfăşoară cu o inexorabilitate uneori obositoare, direcţia ei exprimîndu-se clar. În raport cu ceea ce se consideră eleganţă stilistică în limba română, stilul nostru e destul de neelegant. Traducătorii mei, Sorin şi Mona Antohi, s-au străduit să ofere o traducere cît mai fidelă stilului originar, fără abateri frapante de la stilul potrivit unei asemenea lucrări în limba română. Le sînt profund recunoscătoare pentru devotamentul şi conştiinciozitatea cu care au muncit la această adaptare a cărţii mele. Datorez, de asemenea, directorului Editurii Humanitas, Gabriel Liiceanu, adîncă recunoştinţă pentru consecvenţa interesului Domniei Sale în cest proiect. Celelalte îndatoriri sufleteşti şi ştiinţifice sînt exprimate cu recunoştinţă în pagini separate, precum şi în dedicaţia cărţii.

iulie 1991
K.V.

Prefaţă

Manuscrisul acestei cărţi a fost înaintat spre tipar la 8 noiembrie 1989; pe 9 noiembrie Zidul Berlinului a căzut, marcînd începutul sfîrşitului „socialismului real“ în Europa de Est. Şase săptămîni mai tîrziu, ultimul regim nereformat din această regiune se prăbuşea, o dată cu fuga şi execuţia dictatorului român Nicolae Ceauşescu.

Aceste evenimente au schimbat nu numai faţa Europei de Est ci şi, mai modest, semnificaţia acestei cărţi. Dintr-o analiză a felului în care producţia culturală şi ideologia naţională se întrepătrund într-o societate socialistă, ea s-a transformat într-o istorie recentă a unei acum foarte diferite politici culturale şi naţionale viitoare, în tranziţie de la socialism la indiferent ce-i va urma. Cum analiza mea cu final deschis a devenit brusc autosuficientă, am putut schimba timpurile gramaticale şi închide dosarul despre politica culturală în ceea ce numesc (cu ironie) „România lui Ceauşescu“. Am rezistat tentaţiei de a aduce totul la zi cu evenimentele momentului, rezumînd în Post-scriptum acele evenimente legate de naraţiunea mea — în special ce s-a întîmplat după 22 decembrie 1989 cu persoanele menţionate în aceste pagini.

Actuala formă a studiului meu s-a născut în 1988, drept capitol final al unei cărţi privitoare la modul în care intelectualii români au dezvoltat ideea de naţiune timp de peste trei secole. Cum acest „capitol“ se lungea pînă la a deveni propria sa carte, am separat lucrarea care ar fi trebuit, în mod logic, să-l preceadă. Menţionez acest aspect, deoarece o seamă de instituţii şi intelectuali români care au sprijinit cercetarea mea în proiectul original, şi pe care nu i-am informat despre tîrzia mea schimbare în această direcţie, vor

fi uimiţi să-i vadă rezultatul. Este important pentru mine să afirm că propunerea de proiect iniţială a fost făcută cu bună credinţă şi va da în cele din urmă, sper, roadele aşteptate. Motivaţia acestui proiect a fost următoarea: să înţeleg un fenomen pe care mulţi români îl consideră de cea mai mare importanţă — identitatea lor naţională şi ideile referitoare la aceasta — ca mijloc de a le răsplăti răbdarea faţă de o cercetare mai veche a mea, care se adresa mai curînd propriilor mele interese, decît intereselor lor. Nu mai e nevoie să spun, ceea ce a început ca subiect al lor a fost repede transformat prin contactul cu ştiinţa socială americană şi nu mai poate fi recunoscut în întregime de ei.

Dacă, aşa cum pretind în studiul de faţă, întreaga activitate intelectuală este condiţionată şi implementează valori chiar şi atunci cînd se declară neutră, atunci ar trebui să-mi expun propriile valori la fel de explicit cum au făcut-o cei care i-au format subiectele şi de la care am învăţat că cercetarea academică este politică. La un anumit nivel, politica mea ştiinţifică include un efort de a utiliza termeni analitici concepuţi pentru sistemele în chestiune, mai degrabă decît modele politice derivate din sistemele politice occidentale; de a examina într-o manieră relativ detaşată termenii folosiţi de toţi participanţii la o dezbatere şi de a nu adopta automat afectele, înţelesurile şi justificările oferite de una din părţi; şi de a insista asupra faptului că activitatea de producţie culturală este impregnată de politică, că însăşi cultura este mai bine percepută ca o formă a practicii, mai curînd decît ca un set de semnificaţii care trebuie explicate. Aceste valori „politice“ mă plasează într-o anumită relaţie cu teoriile şi metodologiile din alte discipline şi din interiorul celei de care aparţin. Consider că implementarea acestor valori facilitează atît înţelegerea mai exactă a situaţiei intelectualilor români, care definesc pasionat identitatea Naţiunii lor în timp ce luptă pentru hrana de toate zilele, cît şi o capacitate sporită de a învăţa din ele, spre a clarifica condiţiile activităţii intelectuale de acasă.

În afară de aceasta, totuşi, m-am găsit obligată să evaluez poziţia subiecţilor mei, ceea ce a necesitat impunerea propriului meu set de valori „ideologice“. Am avut intenţia, la început, să prezint conflictele dintre intelectuali în România lui Ceauşescu de pe o

poziție complet neutră, rezistînd puternicei tentații de a adopta valorile colaboratorilor mei celor mai apropiați, care aparțineau în special unei facțiuni. Am sperat să evit ceea ce toți asociații mei au descris ca propria lor experiență de a fi inexorabil împinși în direcția uneia sau alteia dintre „tabere". Cu toate acestea, și eu am căzut victimă presiunilor. Deși încerc să mențin un grad onest de obiectivitate în aceste pagini, și deși critic *toate* părțile pentru că susțin o ideologie care formează punctul de plecare în reproducerea problematicii lor ordini sociale, m-am situat și eu pe anumite poziții. Viața în România lui Ceaușescu era atît de grea, încît pur și simplu nu am putut rămîne neutră în fața evidenței că una sau alta din facțiuni a contribuit disproporționat la mizerie. Înainte de căderea regimului, rolul meu ar fi fost să-i sprijin pe cei ale căror voci erau reduse la tăcere de aparatul represiv. În realitate, ei și-au cîștigat repede propria lor platformă și nu au mai avut nevoie de amplificarea pe care lucrarea mea le-ar fi putut-o da. Văd acum utilitatea politică a analizei mele în a atrage atenția asupra anumitor grupuri și, în special, asupra anumitor tactici care probabil vor alimenta demagogia și intoleranța în noua Românie. Decizînd de ce parte să mă situez, am ales să apăr nu „adevărul" sau „competența" ci, mai curînd, acele valori atît de americane care susțin o rezistență pluralistă la totalizarea vieții sociale. Dacă opțiunea pentru o anumită poziție pe baza acestor valori înseamnă întărirea unei ideologii esențiale pentru reproducerea propriei mele ordini sociale problematice, atunci așa să fie.

O serie de intelectuali români au citit părți ale acestei cărți în manuscris; mai mulți dintre ei au fost îndeajuns de buni pentru a nu fi de acord — adesea violent — cu argumentele ei. Unii au îmbunătățit cîte un capitol; cîțiva însă au jucat un rol atît de important în întreaga lucrare încît doresc să-i salut și să le mulțumesc și aici. Un nume apare cu o frecvență disproporționată în aceste pagini, acela al lui Mihai Dinu Gheorghiu: acest strălucit sociolog român a contribuit atît de mult la modul în care am abordat cultura română, încît uneori mă gîndesc că ar trebui să fie coautor. Eforturile mele au fost de asemenea stimulate și încurajate de istoricul Alexandru Zub, care nu numai că mi-a oferit ore de conversație

şi mi-a furnizat nenumărate referinţe bibliografice dar, împreună cu Mihai Gherman şi Sorin Antohi, a şi verificat o seamă de titluri şi citate pe care nu puteam să le confirm acasă. Pavel Câmpeanu şi Ştefana Steriade, aflaţi în S.U.A. cu o bursă Fulbright în timp ce scriam această carte, au citit majoritatea capitolelor şi au făcut o critică extensivă. Andrei şi Delia Marga mi-au oferit nu numai excelente sfaturi intelectuale, ci şi o prietenie şi o ospitalitate memorabile. În sfîrşit, academicianul David Prodan, care nu ştia nimic despre această carte în timp ce o scriam, şi căruia ea poate foarte bine să nu fi fost pe plac, a inspirat-o în două privinţe: făcîndu-mă să înţeleg cît de adînc resimt intelectualii români problema identităţii lor naţionale şi cît de centrală este ea în cele mai importante opere ale culturii române, şi, prin exemplul său intransigent, făcîndu-mă să doresc să studiez rezistenţa academică la dominaţia partidului. Rămîn admiratoarea sa profund recunoscătoare.

Prieteni şi colegi din Statele Unite au contribuit la existenţa acestei cărţi în alte moduri. Gail Kligman a citit întregul manuscris şi mi-a oferit asistenţă şi critică constante; *mulţam fain, dragă*. Colegii mei de la catedra de antropologie a Universităţii Johns Hopkins — Sidney Mintz, Emily Martin, Gillian Feeley-Harnik, Michel-Rolph Trouillot şi Ashraf Ghani — nu numai că au îmbunătăţit anumite capitole, dar au şi conturat efectiv viziunea mea ca om de ştiinţă, în maniere mult prea detaliate pentru a le mai explicita. Toţi oamenii de ştiinţă ar trebui să fie la fel de norocoşi cu mediul lor colegial cum am fost eu. Printre cei ale căror sugestii şi încurajări au jucat un rol aparte se numără şi David W. Cohen, Jane F. Collier, Keith Hitchins, Norman Manea, Erica Schoenberger, şi, mai personal, Dori, Jo şi Sido.

Sînt recunoscătoare pentru sprijinul acordat de mai multe instituţii. Bursele de la International Research and Exchanges Board (IREX) au sprijinit cea mai mare parte a cercetării mele. Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington, D.C., mi-a permis să scriu două capitole, liberă de alte corvezi, şi mi-a facilitat compania excelentă. Nici una din aceste organizaţii, desigur, nu este responsabilă pentru rezultatele generozităţii lor. În România, cercetarea mea a fost organizată de Academia de

Ştiinţe Sociale şi Politice şi m-a purtat pe la Institutele de Istorie din Cluj, Iaşi şi Bucureşti, precum şi pe la bibliotecile Universităţii şi Academiei din aceleaşi trei oraşe; mulţumirile mele lui Dan Ghibernea şi directorilor acelor instituţii pentru primirea lor cordială şi prof. Pompiliu Teodor, sponsorul cercetării mele la începutul proiectului (înainte de a fi căpătat coloratura prezentă).

Munca mea la acest proiect a suscitat un mare respect pentru devotamentul, complexitatea şi talentul multor intelectuali români. Fie ca noua situaţie din ţara lor să permită acestor calităţi să înflorească aşa cum o merită.

PARTEA ÎNTÎI

CADRE

CAPITOLUL ÎNTÎI

Ideologie, politică culturală, intelectuali

„Identitatea unui popor şi a unei civilizaţii este reflectată şi concentrată în ceea ce a fost creat de spirit — în ceea ce este cunoscut drept «cultură». Dacă această identitate este ameninţată cu dispariţia, viaţa culturală devine, în mod corespunzător, mai intensă, mai importantă, pînă cînd viaţa culturală însăşi devine valoare vie în jurul căreia toţi oamenii se adună.“

Milan Kundera

„Cultura este arena în care apare lupta politică pentru a obţine identitate şi legitimitate.“

Mihai Dinu Gheorghiu

În martie 1989, şase foste oficialităţi ale Partidului Comunist Român au adresat o scrisoare deschisă lui Nicolae Ceauşescu protestînd împotriva politicii sale. Printre acuzaţiile lor figura şi următoarea: „România este şi rămîne o ţară europeană... Aţi început să schimbaţi geografia zonelor rurale dar nu puteţi muta România în Africa“. Un scriitor român din emigraţie a preluat această imagine, deplîngînd trecerea de la „ideocraţie“ la „idiocraţie“ în ţara sa natală şi „ofensiva împotriva competenţei, inteligenţei, talentului, într-un cuvînt, împotriva culturii“ şi considerînd cultul personalităţii lui Ceauşescu ca fiind „demn de un stat african“. Şi alţi scriitori, disperaţi la gîndul că România a încetat să fie o societate europeană, au cerut sprijinul „familiei europene“ pentru a readuce Europa la „principiile civilizatoare ale Revoluţiei franceze“. „România trebuie să-şi asume încă o dată locul ei în

Europa." Un critic literar în război cu un scriitor sus-pus şi-a deschis cartea de eseuri cu un citat anti-european al oponentului său („Urăsc limba franceză pentru mult lăudatul ei cartezianism") şi apoi, numind o astfel de atitudine „barbară", a lansat o apărare a culturii europene împotriva acesteia. În întreaga Românie, în timpul şi după violenţa care a răsturnat regimul „barbar" al lui Ceauşescu, studenţii demonstranţi au scandat „Europa e cu noi!", iar ziarele şi românii triumfători care le scriau prietenilor lor din străinătate exclamau „Ne întoarcem în sfîrşit în Europa!"[1]

Ilustrînd exact atitudinea contrară, un sociolog insista: „[Cultura noastră] nu poate continua să se tîrască în urma civilizaţiei europene, fixată într-o identitate periferică... Cultura noastră nu este subalternă şi drumul spre valorile noastre nu trece prin Vest." I s-au alăturat şi alţii care au protestat împotriva influenţei europene ca fiind o „dictatură intelectuală" şi un „atac asupra tradiţiei culturale româneşti". Un critic condamna intolerabilul „boicot al valorilor noastre", plîngîndu-se că „am tradus a patra carte a lui Levi-Strauss, dar nici una a lui Mircea Eliade". O ilustrare grafică a punctului de vedere al acestor oameni a fost jocul „Dacii şi Romanii", vîndut în magazinele de jucării româneşti în 1987, care-i opunea pe romani („europeni"), ca eroi negativi ai jocului, dacilor („băştinaşi")[2].

Europa şi Africa, cultură şi barbarie, exploatare colonială şi dictatură occidentală: aceste imagini au ricoşat în spaţiul vieţii culturale şi politice a anilor '70 şi '80. Apare evident din europenismul exultant al forţelor anticeauşiste că asemenea imagini erau expresia elaborată a sentimentelor violente şi pasionate, emblemele poziţiilor politice diametral opuse. A fi împotriva regimului devenise sinonim cu a fi pro-european, în timp ce Ceauşescu şi cei din facţiunile mai mult sau mai puţin aliate cu el protestau împotriva imperialismului occidental şi distrugerii europenizante a sufletului naţional.

În vreme ce aceste simboluri tensionate împodobeau destul de des cuvîntările politice, ele au constituit însăşi esenţa discursului politic, într-un domeniu oarecum diferit: în lumea culturii româneşti. Ele erau moneda curentă a luptelor acerbe din viaţa intelectuală sub Ceauşescu. Au circulat cu uşurinţă totuşi între domeniul politic şi cel intelectual, din două motive, unul istoric şi

unul contemporan. Opţiuni politice diferite se împletiseră timp de peste trei secole cu definiţii sau reprezentări alternative ale identităţii româneşti (ca europeană, estică, sau ca fiind ceva diferit de ambele); iar relaţiile stabilite între intelectualii români şi Partidul Comunist au asigurat întrepătrunderea vieţii culturale cu politica.

Cartea de faţă tratează modul în care imagini ale identităţii româneşti au intrat în război unele cu altele în lumea politizată a culturii româneşti şi felul în care, în aceste condiţii, ele au perpetuat o ideologie naţională românească în interiorul unei ordini care se pretindea socialistă. Ea se referă la relaţiile între cei care au creat asemenea imagini (diferite grupuri de intelectuali sau, mai general, producători de cultură), şi între ei şi conducerea Partidului Comunist Român. Aceste grupuri variate, producători de cultură şi de dominaţie, au scris şi au vorbit despre „naţiune", concepînd-o ca pe un domeniu relevant politic al discursului. Cuvintele lor au coexistat cu cuvinte despre alte teme şi cu un ansamblu mai larg de strategii care au inclus coerciţia subtilă şi violenţa deschisă. Împreună, ele au format sistemul „legitimării" sau „consimţămîntului" în România lui Ceauşescu, precum şi elementele transformării lui. Capitolele următoare discută contribuţia intelectualilor la aceste procese, întrebînd cum filozofii, artiştii, scriitorii, istoricii, jurnaliştii şi alţii au creat şi re-creat o ideologie naţională, şi ce diferenţă a antrenat faptul că ea a survenit într-un sistem „socialist" mai curînd decît într-unul de alt tip. Întrebări şi mai ample le subîntind: Ce anume din socialismul de tip sovietic al secolului al XX-lea a unit politica şi cultura într-o manieră reciproc formativă? Ce anume din ideea de „naţiune" a făcut-o atît de potrivită ca joncţiune între cultură şi politică? Şi ce consecinţe a avut, în cele din urmă, discursul despre naţiune pentru ordinea socialistă care a încercat să şi-l însuşească?

Cea mai mare parte a cărţii se ocupă de probleme aparent esoterice — dispute între sociologi, critici literari, istorici şi filozofi. Semnificaţia ei, totuşi, merge mult mai departe. Înainte de orice, tocmai elementul de legătură dintre politică şi cultură ne permite să înţelegem de ce Frontul Salvării Naţionale postceauşist a inclus nu numai reformatori comunişti, ci şi o seamă de poeţi (ca Mircea Dinescu şi Ana Blandiana), critici literari (Aurel Dragoş Munteanu), filozofi şi esteticieni (Mihai Şora, Andrei Pleşu) şi o pro-

fesoară de franceză (Doina Cornea). Exemplul românesc poate prin urmare să lumineze ipostaze mai remarcabile ale aceluiaşi fenomen, cum ar fi extraordinara transformare a lui Vaclav Havel dintr-un dramaturg întemniţat în preşedintele Cehoslovaciei.

Şi mai importantă, cred, este relevanţa materialului din această carte pentru ceea ce va fi cu siguranţă o trăsătură proeminentă a Europei de Est în tranziţia ei de la socialism: ideologiile naţionale şi mobilizarea sentimentelor naţionale în noua politică „democratică". Unii comentatori atribuie un posibil „nou naţionalism" resuscitării politicii interbelice, ca şi cum tot ceea ce a survenit între timp ar fi fost fără urmări. Prin contrast, eu văd ideologia naţională ca fiind construită în România de-a lungul perioadei comuniste — şi nu doar prin recursul partidului la ea, ci prin elaborarea continuă de către intelectuali a ideii naţionale, care a fost de asemenea extrem de funcţională în cadrul economiei politice socialiste (vezi capitolele trei şi cinci). Mai mult, sugerez că această ideologie naţională a fărîmiţat discursul marxist şi astfel — în ciuda însuşirii lui aparente de către Partidul Comunist — a fost un element major în distrugerea legitimităţii partidului. Analiza din aceste capitole nu oferă doar istoria modului în care identitatea naţională a fost reprodusă într-un anume socialism est-european şi cum a contribuit ea la subminarea acelei ordini sociale, ci clarifică de asemenea contextul politic al anilor '90 şi locul pe care-l vor ocupa în această perioadă ideologiile naţionale.

Analiza mea presupune că activitatea intelectuală este complex legată de putere şi poate construi ideologii autorizate chiar şi atunci cînd intelectualii intenţionează cu totul altceva. În plus, presupun că activitatea intelectuală este *situată*: că ea nu emană dintr-o zonă neutră de idei care plutesc liber, indiferente la conflictul, ordinea şi interesul social, ci că este mai curînd unul din multiplele instrumente de realizare a acestora. Disputele intelectuale despre identitate sînt percepute uneori ca exprimînd dilemele celor din culturile subalterne (vezi, de exemplu, Herzfeld, 1984, 1987; Jowitt, 1978; Sugar *et. al.* 1985), iar imaginile contradictorii despre „sinele" naţional — ca răsăritean, occidental etc. — sînt uneori interpretate ca o dovadă a confuziei în privinţa identităţii, rezultînd din plasamentul interstiţial între puterile imperiale dominatoare (Herzfeld 1987: 112, 114; McNeill 1964: 209). Cu toate că eu

însămi recunosc că aceste copleşitoare contracurente de influenţă emanînd de la „centrii" de putere au efecte profund dezorientante asupra intelectualilor de la „periferii", abordez o altă metodă în această carte. Încerc să arăt cum grupuri variate, situate diferit în societatea românească, au profitat de aceste contracurente pentru a produce imagini rivale ale naţiunii lor, concurînd în a fi reprezentanţii culturali recunoscuţi ai naţiunii lor. Tocmai de aceea văd chestiunile de identitate ca învăluite într-o *politică* a culturii, al cărei rezultat este întărirea ideologiei naţionale.

Analiza mea are mai multe tipuri de public, preocupate de diferitele literaturi şi probleme conceptuale. Antropologi, sociologi, politologi şi istorici au urmărit fie teoretic, fie empiric una sau alta din temele pe care le explorez. Acestea includ politica culturală (în special din societăţile socialiste); rolul social al intelectualilor şi relaţia lor cu puterea; analiza teoretică a sistemelor de tip socialist; şi procesele prin care hegemonia, ideologia şi discursurile de legitimare — mai exact cele naţionale — sînt formate. Diferite faţete ale cărţii o vor recomanda unor auditorii diferite. Dintr-un punct de vedere antropologic, ea aduce contribuţii la scrieri despre economia politică a producţiei culturale şi despre cultură ca practică („cultura" fiind înţeleasă aici în sensul de „înaltă cultură", care este şi ea, desigur, o formă de cultură aşa cum o tratează de obicei antropologii). Cartea se adresează şi literaturii din teoria socială — în special operei lui Foucault, Gramsci Raymond Williams şi Pierre Bourdieu — asupra naturii discursului, muncii intelectuale şi relaţiei acestora cu puterea. Printre altele, încerc să modific noţiunile lui Bourdieu de „capital cultural" şi „pieţe simbolice", pe care le consider inadecvate sistemelor socialiste, unde „capital" şi „pieţe" nu funcţionează ca în sistemele pe care le descrie el. Politologii interesaţi în probleme de legitimare, îndeosebi în regimurile extrem de precare ale fostei Europe de Est socialiste, pot găsi utilă tratarea acestei probleme de către mine, ca şi prezentarea felului de a face politică în cultura română. Cercetătorii preocupaţi de ideologiile naţionale istorice şi contemporane pot beneficia de definiţia mea oarecum neobişnuită a „ideologiei" şi de descrierea mea atipică a naţionalismului, comparativ cu modalităţile obişnuite în istoria intelectuală şi analiza politică.

O investigaţie a acestor subiecte ar putea sau ar trebui să facă nulte lucruri pe care aceasta nu le face: ar trebui să-i expun limitările de la bun început. În primul rînd, şi cel mai neliniştitor pentru mulţi prieteni de-ai mei români, această carte nu pretinde să fie un studiu al vieţii culturale din România lui Ceauşescu şi al operelor de valoare pe care ea le-a produs. Dintre colegii români care au citit părţi ale acestei cărţi în manuscris, aproape toţi s-au plîns că se vorbeşte prea puţin de lucrurile excelente care au apărut în arta, literatura şi ştiinţa românească. Sînt de acord cu ei — au fost create multe opere de valoare — dar scopul meu nu a fost să le descriu sau să arăt cum au contribuit ele la civilizaţia românească. Întreaga orientare a acestei lucrări problematizează noţiunea de „valoare“ pe care îndemnurile lor o considerau de la sine înţeleasă. Pe scurt, persoanele care se vor apropia de carte dorind să cunoască realizările culturale ale României vor rămîne nesatisfăcute. Deşi am, desigur, preferinţele mele în cultura şi cercetarea românească, îmi consider propriile evaluări ca nefiind neutre, aşa cum sînt şi acelea ale românilor. Sarcina mea în aceste capitole nu este atît de a susţine una sau alta din definiţiile pe care ei le dau valorii culturale, cît de a investiga întregul domeniu în care diferite definiţii ale valorii culturale intră în conflict. Dacă totuşi în cele din urmă iau anumite poziţii, o fac nu dintr-un ataşament automat faţă de valorile de „adevăr“ şi „libertate creatoare“, ci pentru că, într-o manieră iremediabil americană, prefer pluralismul centralizării. În ciuda utilităţii *pro domo* pe care o au invocaţiile intelectuale ale adevărului şi libertăţile creatoare, sprijin acţiunile oricărui grup care tinde să încetinească absorbţia valorilor de către un centru politic şi să menţină un mediu de posibilităţi alternative.

Ar fi de aşteptat ca o analiză a discursului sau ideologiei elitei să se întrebe în ce fel ele modelează subiectivităţile sau conştiinţa persoanelor din societate. Unii cercetători ar pune întreaga problemă în termenii următori: în loc să discute modul în care dominaţia este ideologic organizată, ei ar investiga aspectele relaţiilor de putere în care este în joc identitatea grupurilor sau indivizilor, creînd în oameni o experienţă sau o conştiinţă care-i face *supuşi* (cf. Foucault 1982: 212; Corrigan şi Sayer 1985: 1–13). Cercetarea abia a început să zgîrie suprafaţa acestei pro-

bleme fascinante; cartea de faţă nu va săpa în ea mai adînc. În ce priveşte relaţia mai generală a discursului intelectual cu „masele" (problema „ascultă cineva?"), circumstanţele cercetării mele au făcut ca orice răspuns la această întrebare să fie dificil[3]. Şi mai important încă, nu cred că *fiecare* interes pentru discursul public trebuie să fie tratat prin prisma societăţii în ansamblul ei. Este legitim să te întrebi ce raporturi existau între producătorii de cultură şi Partidul Comunist, fără să analizezi ce gîndeau despre aceasta ţăranii şi muncitorii. Încep deci prin a urmări cu precădere activităţile din cadrul elitei, văzînd aici un proces de construcţie ideologică ale cărui consecinţe pentru mase pot şi ar trebui să fie studiate separat. Le recomand cititorilor interesaţi de această problemă lucrarea lui Gail Kligman despre încercarea partidului român de a crea o cultură de masă, eliminînd în întregime distincţia — centrală în fenomenele despre care scriu aici — dintre cultura de masă şi cea de elită (Kligman MS).

Un set final de limitări are legătură cu sursele pe care le-am folosit şi cu modul în care le-am tratat. Această carte tratează în primul rînd despre formele diferite ale actelor de vorbire, în cea mai mare parte tipărite. (În interpretările mele mă sprijin de asemenea pe conversaţii ample cu intelectuali români, dar nu-i citez direct.) Nu sînt un expert în analiza discursului şi interpretez aceste texte diferit de cei care sînt. Nu tratez adecvat, de exemplu, chestiunile de gen, cum ar fi diferenţa dintre lucrurile publicate sub formă de cărţi sau ca articole în periodice. Într-o oarecare măsură, această diferenţă a fost un aspect fără semnificaţie al materialului pe care-l analizez, pentru că articolele erau adunate în cărţi, iar cărţile apăreau adesea sub formă de serial în periodice (uneori într-o manieră semnificativă, aşa cum se va vedea în capitolul şapte). Sînt atentă la *tipul* de periodice în care apare o lucrare, dar nu cercetez dacă forma în care a apărut este semnificativă.

În plus nu acord mult spaţiu din această carte *tăcerilor*. Deşi indic într-adevăr cîteva tăceri semnificative, în ansamblul său această carte priveşte mai mult ceea ce s-a spus decît ceea ce a fost suprimat. Aceasta este o limitare, pentru că centralizarea discursului sub controlul partidului român conferea o valoare şi mai mare tăcerii. Tăcerea a devenit un mod de a rezista totalizării. Cu toate acestea, se putea lupta prin tăcere numai pînă la un punct: pentru oamenii care

se străduiau să obţină resursele necesare în producerea culturii, vorbirea devenea esenţială. Nu poţi pretinde sau argumenta drepturile la o alocaţie prin tăcere. Astfel, avînd în vedere felul în care funcţiona birocraţia socialistă în România (vezi capitolul doi), puterea a forţat vorbirea: producătorii de cultură nu-şi puteau stăpîni domeniul dacă refuzau să vorbească[4]. Din acest motiv, cred că în ciuda semnificaţiei tăcerii, putem totuşi învăţa ceva însemnat despre politica culturală ocupîndu-ne de vorbire.

Concepte şi termeni

Aproape fiecare termen din titlul acestei cărţi este imprecis, iar definiţia îi este contestată. Deşi există o anumită înţelegere rudimentară asupra ceea ce înseamnă „naţional" şi „identitate" (nu şi asupra proceselor care generează identităţile etnice şi naţionale), nu se poate spune acelaşi lucru despre „ideologie", care are întrebuinţări multiple şi contradictorii. „Socialismul" s-a schimbat radical într-un foarte scurt timp. „Cultură" este în acelaşi timp vag şi specific, o noţiune comună şi una specializată. Investigaţia mea va fi mai uşor de urmărit dacă am să explic ce înţeleg prin asemenea termeni. Deoarece ambiţia mea în această carte nu vizează aprofundarea teoretică a acestor concepte, mă voi dispensa de o amplă trecere în revista critică a literaturii care se ocupă de ele şi mă voi rezuma la ceea ce este necesar pentru localizarea punctului meu de plecare conceptual. În partea care urmează din capitolul întîi voi discuta despre „ideologie", „politică culturală" şi „intelectuali", rezervînd tratarea ceva mai detaliată a „socialismului" pentru capitolul doi.

IDEOLOGIE, LEGITIMITATE, HEGEMONIE

Încep cu „ideologia" pentru că o noţiune despre înţelesul său va fi necesară pentru discutarea altor termeni trataţi mai jos. Orice autor care introduce cuvîntul „ideologie" într-un titlu de carte îşi creează singur probleme. Procedez astfel în parte

pentru că unii din posibilii cititori ai acestei cărţi nu ar lua-o niciodată în mînă dacă titlul ar conţine cuvîntul „discurs“, care într-un fel ne-ar putea servi mai bine scopurile (deşi nu prin simplificarea definiţiilor). Alţi termeni pe care-i putem întîlni ocazional, amestecaţi cu aceştia doi, includ „conştiinţă“, „legitimare“ şi „hegemonie“. Cum înţeleg aceşti termeni şi ce loc ocupă ei în această carte?

Cel mai uşor de determinat este „conştiinţă“, pentru că este marginal intereselor mele în prezenta analiză. Conştiinţa este, desigur, un element al oricărei experienţe sociale implicînd valori naţionale, şi formarea unei conştiinţe care se simte ea însăşi naţională este o problemă complexă şi fascinantă; dar nu aceasta este problema mea în capitolele următoare, decît indirect (o anumită formă a conştiinţei fiind implicată în acţiunile persoanelor despre care vorbesc). Cum am arătat mai sus, nu sînt de asemenea foarte preocupată de măsura în care ideologia naţională formată şi reprodusă prin discursurile elitei a intrat în conştiinţa „maselor“. Alegerea este deosebit de uşor de îndreptăţit în cazul de faţă, în care cea mai mare parte a acţiunii a survenit între intelectuali şi birocraţia de partid, acţiune în care publicul larg a fost absolut irelevant.

Sînt mai puţin interesată de problemele de conştiinţă decît de problemele de *reprezentare*: cum a fost reprezentată identitatea românească, ce imagini ale naţiunii au fost propuse şi disputate şi cum trebuie să înţelegem spaţiul social din care aceste imagini au fost generate. Datorită surselor pe care le folosesc, imaginile sînt mai mult *discursive*, oferite într-un discurs public relevant politic. Nu folosesc termenul „discurs“ în sensul său strict foucauldian (ca pe ceva independent de subiecţii care-i sînt agenţi), totuşi îl urmez pe Foucault afirmînd că „discurs“ nu se referă în mod necesar la „conştiinţă“. În plus, ca şi el consider că discursul dobîndeşte propriile sale proprietăţi şi autonomii dincolo de aserţiunile care-l poartă. Mai precis, în situaţiile pe care le iau în discuţie, este evident că putinţa intelectualilor români de a acţiona este limitată prin participarea lor în domeniile discursive, în care nimeni nu a controlat efectiv spusele proprii: în clipa în care cuvintele oamenilor intrau într-un cîmp discursiv, ele erau pe loc disponibile pentru reinterpretare, gata să fie preluate şi întoarse împotriva vorbitorilor înşişi.

Discursul este, în cazurile pe care le examinez, cea mai comună formă de practică semnificantă prin care au survenit procesele ideologice. Vorbesc, de cîte ori am ocazia, de „procese ideologice“ mai curînd decît despre „ideologie“ pentru că reificarea îmi pare — aşa cum se întîmplă adesea — că violează fenomenul de interes. Cu toate acestea, este imposibil să evit substantivul reificant. Prin „ideologie“ nu înţeleg sensul general peiorativ care a fost agăţat de cuvînt încă de la început, şi în special nu înţeleg prin el nici „falsa conştiinţă“, nici „propaganda“ — înţelesuri comune fundamentaliştilor cu convingeri marxiste sau sovietologice. Procesele ideologice nu sînt doar o formă de orbire şi ele nu sînt bine exemplificate prin versiunea lor sovietică originală (cu cuvintele lui Feher, „Ideologia sovietică nu este o ideologie, ci o dogmă“ [Feher et al. 1983: 188]). De asemenea nu înţeleg acest concept ca referindu-se pur şi simplu la un sistem de gîndire sau la diferite idei ori credinţe. El înseamnă mai curînd procesele structurate sistemic şi relaţiile sociale trăite prin care subiectivităţile umane sînt constituite şi prin care oamenii acţionează asupra lumii. Ideologiile — şi folosesc pluralul pentru că există întotdeauna mai multe, constituind cîmpuri ideologice şi discursive — sînt credinţe sau idei materializate în acţiune, adesea într-un conflict politic (pentru care ideologia constituie o arenă), şi adesea într-o formă discursivă.

În măsura în care „ideologiile“ astfel concepute conturează conştiinţa, accentul cade pe felul în care înfăptuiesc aceasta prin *experienţă şi acţiune* în cadrul relaţiilor sociale, mai curînd decît *gîndind sau auzind despre* asemenea relaţii. A te întreba dacă ideologia „reflectă“ relaţiile sociale şi economice este mai puţin util decît să o concepi ca pe un mijloc de întărire şi contestare a lor. Procesele ideologice sînt competiţii în care concepţiile alternative despre lume intră în conflict şi, prin întîlnirea lor, acceptarea sau rezistenţa la ordinea de dominaţie existentă este dusă mai departe. Vorbind despre o ideologie care este naţională, mă refer la luptele discursive în care conceptul de „naţiune“ sau de „popor român“ constituie o preocupare centrală, intersectînd uneori alte tipuri de dispute discursive (despre dezvoltare, de exemplu, sau socialism, sau stat) care nu sînt tratate aici. (Nu consider ideologia naţională

ca fiind sinonimă cu „naţionalismul“, cuvînt care apare rar în această carte de vreme ce are, pentru unii est-europeni, o conotaţie negativă pe care vreau s-o evit.)

Procesele ideologice sînt printre cele mai importante pentru orice mod de dominaţie, pentru că prin ele se formează ceea ce Gramsci numeşte hegemonie: înscrierea consimţămîntului în forme variate de coerciţie, prin care grupurile subordonate îşi acceptă subordonarea. Hall exprimă bine relaţia dintre cele două noţiuni:

„Ideologia oferă «cimentul» într-o formaţie socială, ... nu pentru că clasele dominante pot prescrie şi proscrie, în detaliu, conţinutul mental al vieţii claselor subordonate (şi acestea «trăiesc» în propriile lor ideologii), ci pentru că ele se străduiesc şi într-o anumită măsură reuşesc să *încadreze* toate definiţiile concurente ale realităţii *în cadrul domeniului lor*, aducînd toate alternativele în orizontul lor de gîndire... Gramsci afirmă clar că hegemonia ideologică trebuie să fie cucerită şi susţinută prin ideologiile existente şi că oricînd ea va reprezenta un *cîmp* complex...“ (Hall 1979: 333; sublinierile autorului).

Hegemonia sugerează o regularizare la nivelul întregii societăţi a producţiilor şi practicilor discursive, care reuşesc să provoace o contestaţie minimă din partea subjugaţilor. Ea este provizorie, o chestiune de grad, şi nu este prezentă în toate perioadele şi în toate societăţile.

Printre cele din care ea a fost complet absentă sînt ţările aparţinînd socialismului est-european[5]. Pentru a discuta aceste cazuri, prefer folosirea poate idiosincratică a conceptului mai limitat de legitimitate[6]. În formularea lui Max Weber, acest concept nu înseamnă că toate grupurile majore dintr-o societate acceptă sistemul de dominaţie; înseamnă doar consimţămîntul unei părţi a populaţiei, restul *ne*aderînd la vreo imagine alternativă a unei posibile ordini sociale[7]. Pe scurt, este vorba de neorganizarea unei contraimagini eficiente. Legitimitatea nu este în mod necesar opusul forţei, pentru că dacă populaţia vede un regim ca avînd forţa efectivă, ea ar putea să nu se organizeze împotriva lui din acest motiv, ceea ce face regimul „legitim“. Un punct similar este atins de Corrigan şi Sayer (1985: 198): „Integrarea [persoanelor într-o comunitate politică] trebuie să fie înţeleasă cel puţin în termeni de reducere la tăcere a subor-

donaţilor — lăsîndu-i fără grai — ca şi în termeni de sprijinire activă a consimţămîntului." Dintr-un unghi diferit, legitimitatea în acest sens se poate intersecta, cu noţiunea lui Bourdieu de „doxa" — lucrul care este considerat de la sine înţeles, care merge de la sine şi este prin urmare incontestabil (Bourdieu 1977: 166); acesta este mai curînd altceva, totuşi, de consimţămînt. Trebuie precauţie deci atunci cînd afirmăm că legitimării îi este necesar consimţămîntul.

Aş putea argumenta că asemenea hegemoniei lui Gramsci, legitimitatea este totdeauna în curs şi este legată de ideologie şi de lupta ideologică. Deosebit de importantă în ambele procese este *dezbaterea*, care construieşte hegemonii sau ideologii legitimante eclipsînd premisele de la care porneşte dezbaterea. În măsura în care această dezbatere promovează astfel acordul nerostit — oricît de circumscris — asupra unor anumite premise fundamentale, se poate vorbi despre ea ca despre un „rezultat legitimant" sau „moment legitimant". Importanţa dezbaterii în generarea unor astfel de rezultate sugerează că domeniile ideologice sînt predominant domenii ale *dez*acordului (Ghani 1987), mai curînd decît ale credinţei conştiente, aprobatoare. Baza înţelegerii momentelor de legitimare şi a proceselor ideologice mai ample la care participă este astfel a privi limbajul ca pe un teritoriu al dezacordului care este, simultan, un domeniu al acordului — pornind de la premise cum ar fi existenţa „naţiunii", de pildă[8]. (Terminologia mea nu trebuie să sugereze că domeniile discursive sînt întotdeauna unificate. Măsura în care oamenii se angajează în cîmpuri ale discursului coexistînd liber, suprapuse, fragmentate, ca fiind opuse celor deplin unitare, variază de la caz la caz. La români, controlul partidului a făcut cîmpul discursiv mai unificat decît în alte cazuri.)

Dacă a existat o ideologie în România lui Ceauşescu care să aibă potenţial forţă hegemonică, aceasta a fost ideologia naţională. În mod virtual aproape toţi românii au acceptat şi încă mai acceptă importanţa ideii naţionale, însoţită de unificarea lumii sociale (şi ecranarea implicită de către ea a diviziunilor sociale interne). Lefort demonstrează că o caracteristică aparte a ceea ce el numeşte ideologii „totalitare" este producerea unui discurs unificat care afirmă explicit omogenitatea domeniului social (Lefort 1986: 18); aceasta ar face din ideologia naţională un candidat la hegemonie în

România socialistă. Cu toate acestea, românii, care au căzut de acord că ceva numit „naţiune" există, erau departe de a se înţelege asupra modului în care ea trebuia definită şi protejată. Unii mi-au argumentat, în plus, că efortul partidului de a domina discursul asupra naţiunii ameninţa să golească ideologia naţională de elementul de consimţămînt pe care-l căuta regimul. Din aceste motive deci, văd luptele privind „naţiunea" în România ca parte a proceselor pe care le-aş numi ideologice şi potenţial legitimante, dar nu hegemonice. Pe de altă parte, s-ar putea susţine că în acest caz — şi poate într-un mod mai general — legitimarea şi hegemonia *nu sînt decît* procese ale luptei, mai curînd decît stări finalizate: cu alte cuvinte, lupta este totul.

Totuşi, procesul de rivalitate nu implică doar indivizi sau grupuri, ci şi discursuri. Aşa cum sugerez în capitolele trei şi patru, anii dintre 1947 şi 1989 au fost scena unei bătălii între două discursuri puternice: marxismul şi discursul despre naţiune. „Naţiunea" a intrat în această bătălie fortificată de multe decenii de muncă ce-i dăduseră o bază instituţionalizată. În întîlnirea sa cu marxismul, ea s-a dovedit capabilă să-l subordoneze, zădărnicindu-i termenii. Astfel, „naţiunea" ca un fel de simbol-cheie poate fi înţeleasă ca avînd *proprietăţi structurante*: discursurile legate de ea aveau capacitatea de-a întrerupe alte discursuri (vezi Laclau MS) şi de a le redefini. Un discurs despre unitate şi continuitate — naţiunea — copleşea unul despre diferenţiere şi schimbare — marxismul. Acest rezultat indică un alt aspect al construcţiei ideologice la care intelectualii români luau parte.

POLITICA CULTURALĂ

În această carte, nu folosesc cuvîntul „cultură" în sensul specializat tipic pentru majoritatea antropologilor, deşi modul în care îmi tratez subiectul are multe tangenţe cu consideraţiile antropologice contemporane despre ceea ce „cultura" este sau înseamnă[9]. În schimb, folosesc cuvîntul cu sensul său popular, şi în mod special în sensul de „cultură înaltă" — altfel spus, ceea ce produc artiştii, scriitorii, muzicienii şi savanţii, uneori pentru auditorii extrem de specializate, alteori pentru un public mai larg.

Folosesc expresia „politică culturală" pentru a mă referi la procesele de conflict şi manevră, atît din interiorul comunităţilor acestui tip de producător de cultură, cît şi dintre ele şi sfera politică „propriu-zisă", dominată de Partidul Comunist în încercarea de a dirija şi a modela cultura produsă.

Cercetarea în politica culturală începe, în forma sa cea mai generală, pe drumul deschis de faimoasa remarcă a lui Milan Kundera din *Le livre du rire et de l'oubli*: „Întreaga viaţă a omului printre oameni nu este decît o bătălie pentru urechile celorlalţi." Investigaţia pe care o fac în politica culturală din România urmăreşte această parte a bătăliei purtate de diferite grupuri din elita politică şi intelectuală, în strădania lor ca prin discurs să suprime mesajele alternative şi să capteze „urechile", cruciale în cîştigarea resurselor care ar facilita o percepere mai largă a mesajului lor. (Politica culturală a intervenit în multe alte zone, pe lîngă nivelul elitei, cum ar fi încurajarea sau suprimarea selectivă făcută de partid a diferite forme de cultură populară[10]; aceste forme nu figurează totuşi în discuţia mea.) Limbajul uman nu este în întregime impregnat de dispute, nu fiecare cuvînt rostit este politic: dar în România (şi în alte sisteme hipercentralizate), politizarea culturii face disputa atotpătrunzătoare. Aceasta a afectat felul în care cultura a fost produsă şi în care textele ei ar trebui citite. Analiza mea se concentrează asupra instanţelor specifice ale producţiei culturale politizate, în critica literară, istorie, filozofie şi sociologie, sugerîndu-ne cum am putea citi unele din textele lor.

Politica culturală apare în societăţi de toate tipurile, scriitorii şi savanţii formînd şi reformînd canoanele care definesc cîmpurile lor, de exemplu, sau creînd şi distrugînd reputaţii (vezi, de exemplu, excelentul studiu al lui Rodden [1989] privitor la reputaţia lui George Orwell). Subiectul a prezentat un interes deosebit, totuşi, pentru cei ce au studiat sistemele socialiste, pentru care principala formă de relaţii de analizat au fost în general cele dintre intelectuali şi partid. O mare parte a bogatei informaţii de care dispunem despre politica culturală socialistă provine de la artiştii şi savanţii emigraţi, care au experienţa directă a bătăliei dintre scriitor şi cenzor sau istoric şi partid[11]. Într-adevăr, emigranţii au fost cea mai bună sursă de informaţii detaliate de acest tip, deşi experienţele personale neplăcute tind să dea naraţiunilor lor forma istoriilor eroice ale inte-

lectualilor asediaţi apărînd Adevărul şi Arta de asaltul Puterii (de exemplu, Hruby 1980; Georgescu 1981; Shlapentokh 1987). Majoritatea acestor scrieri oferă detalii asupra relaţiilor dintre activitatea ştiinţifică sau de altă natură dintr-un domeniu, cum ar fi istoria sau literatura, şi „partid", prezentat adesea ca monolitic. Procesele examinate includ epurarea sau reabilitarea unuia sau altuia dintre scriitori sau gînditori, „jocul" cenzurii, schimbări motivate politic ale subiectelor de cercetare sau temelor literare şi aşa mai departe. Cele mai bune studii fac diferenţieri atît în cadrul comunităţii de producători (de exemplu, diferite tipuri de istorici sau sociologi), cît şi în interiorul birocraţiei (de exemplu, facţiunile reformiste *vs.* conservatoare) şi admit că procesele politice sînt mai complicate decît simpla manipulare a producţiei culturale de către liderii de partid (cf. Heer 1971: 92–4).

Pentru a lămuri ceea ce distinge studiul prezentat de altele pe acelaşi subiect, aş putea compara în cîteva cuvinte abordarea mea cu cea din cîteva lucrări exemplare. Cartea lui Nancy Heer (1971) despre politica istoriografiei sovietice — care, în ciuda vechimii sale, este conceptual mai sofisticată decît multe alte lucrări mai recente — refuză admirabil o simplă dihotomie între partid şi savanţi şi nu-i vede pe aceştia din urmă ca pe nişte instrumente pasive în mîinile partidului. Ea insistă asupra complexităţii atît a acestor interacţiuni, cît şi a manierei de a face politică în cercurile partidului, care produce mesaje contradictorii pentru istorici şi facilitează lupta din cadrul profesiunii. Ea concepe, de asemenea, metodele istoriografice ca pe o forţă activă, şi nu doar ca pe uneltele maleabile ale unei puteri capricioase. Heer este mai puţin utilă în descifrarea poziţiilor savanţilor care se dispută şi tinde să-i vadă pe „savanţi" ca pe nişte „băieţi buni", fără a explica în mod adecvat raţiunile morale sau sociale pe care o asemenea evaluare ar trebui să se bazeze: ea consideră de la sine înţeles că oamenii care apără canoanele „adevărului" sau „ştiinţei" procedează corect. Eu, în schimb, nu consider acest lucru de la sine înţeles. Eu caut să prezint mai detaliat decît Heer ce fel de revendicare politică este apărarea „adevărului" şi ce poziţie şi ţeluri sociale puse în luptă relevă o asemenea revendicare. Aşa cum am mai arătat, ralierea mea la un grup sau altul nu se bazează pe aderarea automată la „ştiinţă" sau „adevăr" ca valori.

O tendinţă similară spre „profesionalism" şi „valori ştiinţifice" (neexaminate ca revendicări) caracterizează studiul lui Shlapentokh

despre politica sociologiei sovietice. Această lucrare este mai complexă decît cea a lui Heer în sociologia cîmpului adversarilor — tratarea definiţiilor disciplinare şi a naşterii sociologiei din filozofie, de exemplu, este în mod deosebit clarificatoare (Shlapentokh 1987: 24–29, 74–75). Cu toate acestea, deşi Shlapentokh menţionează în trecere că dezvoltarea sociologiei arată efectele ambientului său socialist, el nu explică ce anume din sistemele autoritare creează un mediu special pentru producţia culturală. Aceeaşi absenţă conceptuală apare într-alt studiu, unul dintre cele mai bune, examinarea detaliată pe care o face Gabanyi (1975) relaţiilor dintre scriitori şi partid în România. Gabanyi este relativ mai neutră faţă de revendicările participanţilor decît Heer şi Shlapentokh şi, asemenea lor, ea oferă o prezentare nuanţată a unui complex cîmp de interacţiune cultural-politică; nici ea, totuşi, nu explicitează natura mediului social sau a competiţiei care are loc.

Analiza mea diferă de acestea prin faptul că propune un model al dinamicii societăţii socialiste şi al implicaţiilor ei pentru producţia culturală. În această privinţă este formal mai aproape de cea a lui Kagarlitsky (1988), care teoretizează de asemenea cîmpul activităţii intelectuale, folosind un model de socialism oarecum diferit, totuşi, de al meu. Conceptualizarea utilizată de Shafir (1983 b), deşi mai puţin articulată şi vehiculînd alţi termeni, seamănă mai bine cu a mea. Consider deci că prezentul studiu îşi plasează exemplele într-un model explicit al sistemelor socialiste şi într-o înţelegere explicită a activităţii intelectuale, aşa cum nu reuşesc s-o facă alte abordări ale politicii culturale din spaţiul socialist. Sper că aceasta va facilita o viitoare analiză care ar putea fie să rafineze conceptualizarea, care este încă brută, fie să ofere una mai bună[12].

INTELECTUALII

Mulţi, deşi nu toţi, din cei angajaţi în politica culturală a României sînt persoane care ar putea fi numite mai puţin riguros „intelectuali“. Expresia cheie este aici „mai puţin riguros“; există atît de multe definiţii ale intelectualilor, şi ale termenului înrudit dar distinct „inteligheņţia“, încît orice evocare a unuia dintre ei poate fi cu greu motivată de căutarea preciziei[13]. Intelec-

tualii şi rolul lor social sînt un subiect de larg interes, dat fiind că savanţii (creîndu-şi propriile genealogii şi privilegii) examinează modul în care urmăresc intelectualii puterea sau autonomia, rolul lor în promovarea revoluţiei, perspectivele lor de a transforma socialismul, contribuţiile lor la construirea statului şi aşa mai departe[14]. Majoritatea cercetătorilor care folosesc termenul „intelectual" comentează mlaştina definiţională în care este împotmolit (vezi, de exemplu, Camp, 1985: 33–49).

Aş numi majoritatea definiţiilor funcţionale, comportamentale sau auto-atribuite — cu alte cuvinte, ele îi definesc pe intelectuali ca pe nişte persoane care joacă un rol particular în societate, în calitate de consilieri sau critici ai puterii, modelatori de valori, legitimatori ai ordinii sociale, paznici ai moralităţii, apărători autonumiţi ai naţiunilor lor. De pildă: „În fiecare societate există grupuri sociale a căror sarcină socială este să ofere o interpretare a lumii pentru acea societate" (Mannheim 1955: 10). Ei sînt definiţi ca „trăind mai curînd pentru decît din idei" (Coser 1965: VIII) sau ca exercitînd ocupaţii care produc idei şi cunoştinţe (Brym 1980: 12) sau „creează, evaluează şi analizează simboluri, valori, idei şi interpretări transcendentale" (Camp 1985: 38). Pentru unii, ei trebuie să se preocupe cu „activitatea pur dezinteresată a spiritului" ca „oficianţi al justiţiei abstracte neîntinaţi de nici o pasiune pentru vreun obiect lumesc" (Benda 1969: 44, 51). Definiţiile atribuite scot în relief comunităţile de persoane educate, unite printr-un „sens charismatic al vocaţiei şi un anume set de valori şi moravuri" (Gella 1989: 132); unele asemenea definiţii subliniază un sens subiectiv al alienării faţă de şi o critică a puterii ca fundament al „vocaţiei" intelectualilor. Literatura de specialitate este plină de întrebări rămase în suspensie: dacă intelectualii constituie o clasă, un strat sau o categorie; dacă ei sînt purtătorii de cuvînt al unui interes de clasă, şi al cui anume; şi dacă în era contemporană „intelectualii" au fost înlocuiţi de profesionişti şi tehnicieni.

După opinia mea, Bauman are dreptate să vadă toate aceste definiţii de „trăsătură" şi „rol" ca pe o parte a unui exerciţiu prin care persoanele care le oferă trasează un hotar între ele însele şi oricine altcineva. El observă că toate definiţiile intelectualilor sînt

autodefiniţii; trăsătura lor cea mai importantă este crearea unor grupuri interne şi externe, fiind creat implicit un spaţiu social secundar prin actul de caracterizare a spaţiului propriu intelectualilor:

„Ceea ce refuză să admită majoritatea definiţiilor este că separarea celor două spaţii (şi legiferarea unei relaţii specifice între ele) este scopul şi *la raison d'etre* a exerciţiului definiţional... Forma specific intelectuală a operaţiei — auto-definiţia — îi maschează conţinutul universal, care este reproducerea şi întărirea unei configuraţii sociale date, şi — în cadrul ei — a unui status dat (sau pretins) pentru grup" (Bauman 1987 b: 8–9).

Pentru Bauman, esenţa definiţiilor de „trăsătură" şi a anxietăţii care le însoţeşte în legătură cu cine este şi cine nu este intelectual este să legitimeze un status separat pentru cunoaştere ca valoare societală, întronînd acest element central al praxisului intelectual în inima superiorităţii sociale (p. 18). Prin aceasta, el se alătură unor teoreticieni sociali ca Foucault, Bourdieu şi Elias, identificîndu-i pe intelectuali în funcţie de tipurile de revendicări şi resurse pe care le folosesc în luptele sociale — pretenţii la un monopol al cunoaşterii, competenţei şi adevărului (Foucault, 1980: 128) sau la posesia unei forme specifice de „capital" (simbolic sau cultural) pe care este fundamentată poziţia lor socială (Bourdieu 1988: 295, n. 1). A invoca „cultura", „ştiinţa", „adevărul" şi valorile înrudite este deci o formă de menţinere a graniţelor prin care un anumit segment al claselor privilegiate se plasează în afara celor din jurul său — inclusiv (poate în special) alţii în elită (cf. Elias 1978: 1–50). Toţi aceşti teoreticieni înţeleg asemenea pretenţii de cunoaştere sau legitimarea poziţiei sociale prin valori ale „culturii" ca avînd un raport cu puterea şi reproducînd sistemul de dominare, dar ei lasă deschisă problema naturii acestei relaţii, răspunsul diferind de la caz la caz[15].

Cartea de faţă adoptă o versiune a acestei perspective asupra intelectualilor. Nu caut o definiţie precisă despre cine este înăuntru sau în afară, dar includ pe oricine a cărui practică socială invocă pretenţiile la cunoaştere sau la crearea şi menţinerea valorilor culturale şi a cărui revendicare este cel puţin parţial recunoscută de alţii[16]. Altfel spus, a „fi" intelectual înseamnă să emiţi pretenţii de cunoaştere/valoare, să cîştigi un anumit grad de recunoaştere socială a lor şi să participi la relaţiile sociale pe baza acestui

schimb de pretenţii şi recunoaştere. Pe cît posibil, aş evita în totalitate termenul de „intelectuali" (care atunci cînd nu individualizează, sugerează impropriu o colectivitate unită), vorbind în schimb de un spaţiu structural sau relaţional. Bauman oferă ceva de acest tip:

„Ne vom limita cercetarea la scopul de a localiza categoria de intelectual în cadrul structurii unei societăţi mai largi ca «spaţiu», «teritoriu» în interiorul unei asemenea structuri; un teritoriu locuit de o populaţie în mişcare, deschis invaziilor, cuceririlor şi revendicărilor legale, aşa cum sînt toate teritoriile obişnuite. Vom trata categoria de intelectual ca pe un element structural în configuraţia societală, un element definit nu prin calităţile sale intrinseci, ci prin locul pe care-l ocupă în sistemul de dependenţe pe care o asemenea configuraţie îl reprezintă..." (Bauman 1987 b: 19).

Urmînd calea lui Bauman, îi tratez pe „intelectuali" ca pe ocupanţii temporari ai unui loc privilegiat în formarea şi transmiterea discursurilor şi astfel în constituirea mijloacelor prin care societatea este „gîndită" de membrii ei, în formarea subiectivităţilor umane. Locul pe care ei îl ocupă este prin urmare parte din spaţiul ideologiei şi legitimării, deosebit de alte locuri în acel spaţiu prin coordonatele sale: pretenţii de specialist recunoscute la capital simbolic sau la cunoaştere, în opoziţie, de exemplu, cu ocuparea de posturi politice formale. (Ocupanţii poziţiilor politice pot ei înşişi să invadeze „locul" intelectual cu pretenţii de cunoaştere proprii.) Acest „spaţiu de legitimare" nu serveşte întotdeauna sistemul de putere existent, ci poate fi scena formării conştiinţelor alternative sau altor imagini ale realităţii sociale. Nu se poate spune totuşi că orice activitate aparent opoziţională va avea această consecinţă, pentru că disputa şi dezbaterea îngheaţă adesea premisele de legitimare ale regimului, chiar atunci cînd participanţii lor au alte intenţii (vezi capitolul şase).

Pentru a clarifica ce tipuri de activitate au loc în acest „spaţiu de legitimare", apelez la scrierile lui Pierre Bourdieu (de exemplu, 1977, 1984, 1985, 1988), deşi nu-i adopt integral aparatul conceptual, cu toată discuţia sa despre „capitalul" cultural, „pieţele" simbolice, „investiţii" şi „profituri". Pentru Bourdieu, domeniul culturii conţine procese absolut vitale pentru ordinea politică. Lup-

tele politice sînt în mod esenţial legate de „însăşi reprezentarea lumii sociale... [care] poate fi rostită şi construită în diferite feluri" (Bourdieu, 1985: 723, 726).

„Cunoaşterea lumii sociale şi, mai precis, a categoriilor care o fac posibilă, sînt mizele, prin excelenţă, ale luptei politice, luptă inextricabil teoretică şi practică pentru puterea de a conserva sau transforma lumea socială conservînd sau transformînd categoriile prin care ea este percepută" (*ibid.*, p. 729).

Realitatea socială pe care fiinţele umane o percep şi o trăiesc, inclusiv relaţiile de putere, sînt construite prin practica socială. În vreme ce *toţi* actorii sociali se angajează în această practică şi construiesc astfel constant sensuri sociale, un element central al ordinelor de dominaţie este acela că unele persoane beneficiază de accesul privilegiat la mijloacele de construire şi diseminare a uneia sau alteia din perspectivele asupra realităţii. Plasamentul lor privilegiat se bazează pe ceea ce Bourdieu numeşte „capital simbolic (sau cultural)": cei care posedă o cantitate mai mare au mai multe şanse să-şi vadă versiunea despre realitate recunoscută şi acceptată. Pentru a da un exemplu specific, un om de ştiinţă care cîştigă o reputaţie profesională acumulează capital simbolic sub forma autorităţii ştiinţifice, şi greutatea acestei autorităţi face mai probabil ca într-o dispută ştiinţifică versiunea sa asupra a ceea ce se întîmplă să prevaleze în raport cu versiunea cuiva lipsit de o asemenea autoritate[17]. În mod similar, scriitorii, artiştii, savanţii etc. acumulează capital simbolic care-i face capabili să producă şi să impună sensuri culturale, care se pot extinde, devenind o parte din viziunea legitimă asupra lumii sociale (*ibid.*, pp. 730–31).

Orice mobilizare a capitalului simbolic în astfel de dispute depinde, totuşi, de recunoaşterea sa: cu alte cuvinte, versiunea cuiva despre realitate nu va fi acceptată de oamenii care nu au învăţat distincţiile pe care se bazează autoritatea sau pretenţiile cuiva la un status. Aceasta înseamnă că orice pretenţie la competenţă, la autoritate ştiinţifică, la o poziţie în lumea culturală presupune o recunoaştere corespunzătoare în altă parte a societăţii — întîi prin acceptarea sau contestarea revendicărilor cuiva de către alţi „intelectuali", dar dincolo de aceasta, de către deţinătorii puterii, care autorizează astfel perspectiva prezentată, sau de către alţii din publicul larg. Cercetarea lui Bourdieu asupra acestor pro-

bleme în Franţa consideră că publicurile stabile, diferenţiate pe clase există deja, socializate în anumite tipare de recunoaştere a îndreptăţirilor celorlalţi. Această presupunere este evident greşită pentru societăţile socialiste est-europene, în care grupuri stabil socializate orientîndu-se spre un set de valori mai mult sau mai puţin sigur era exact situaţia pe care ar fi sperat să o înfăptuiască autorităţile politice, fără să reuşească. Astfel, argumentez eu, o mare parte a luptelor culturale din Europa de Est socialistă a implicat apărarea unor definiţii anterioare ale valorii culturale (şi a temeiurilor autorităţii) care nu fuseseră încă total erodate; a implicat şi formarea a ceea ce eu numesc „public competent", care ar recunoaşte şi sprijini valorile apărate. (Această noţiune va fi mai pe larg explicată în capitolul patru.) Procesele de acest tip lipsesc din trecerea în revistă pe care Bourdieu o face activităţii celor care deţin „capital simbolic" — una din multiplele căi în care ideile sale despre cultură şi producerea ei trebuie să fie din nou specificate pentru societăţile socialiste (vezi capitolul doi).

Văzuţi în această lumină deci, intelectualii se angajează în întreceri privind diferitele definiţii ale valorii, competenţei şi autorităţii culturale; ei se străduiesc să impună definiţiile pe care le-au dat ei valorii şi să cîştige recunoaşterea versiunii lor despre realitatea socială. A vedea politica culturală în acest mod înseamnă a sublinia inextricabilele conexiuni dintre definiţiile sociale a ceea ce este valoros — autenticitate, erudiţie de elită, măiestrie artistică — şi politica prin care aceste judecăţi, evaluări şi discriminări sînt produse. Trebuie de asemenea subliniate nu problemele de semnificaţie, ci problemele de acţiune: modul în care cultura este un instrument pentru acţiunea socială devine o problemă mai importantă decît ceea ce înseamnă un anume spectacol sau text cultural.

Aceste supoziţii vor fi ofensatoare pentru cei care văd în ele o reducere a sensibilităţilor rafinate şi a motivelor nobile (căutarea adevărului, crearea frumosului) la o josnică urmărire a puterii. Este important să răspund la această obiecţie. Punctul de vedere exprimat mai sus nu consideră că ataşamentul oamenilor faţă de valori, preferinţele lor estetice, standardele lor de muncă ştiinţifică şi aşa mai departe sînt motivate de o căutare a puterii. El afirmă că oamenii „devin intelectuali" pentru oricare din diversele motive

existente, că ei pot dezvolta un ataşament genuin faţă de anumite valori, preferinţe şi standarde, în opoziţie cu altele; şi deoarece valorile, preferinţele şi standardele sînt multiple, în anumite împrejurări unele anume vor intra în competiţie, vrînd, nevrînd, cu altele. Faptul că participanţii poate că nu îşi *trăiesc* activitatea ca pe o „luptă“ sau „competiţie“ nu este o dovadă că activităţile lor nu aduc valori alternative într-o relaţie competitivă. Sarcina investigatorului este să specifice circumstanţele în care această competiţie va surveni şi formele pe care le-ar putea lua. Este perfect adevărat că ataşamentele sincere pot motiva apărarea unui standard sau altuia de gust sau evaluare. Cu toate acestea, analiza nu ar trebui să se oprească aici: ea trebuie de asemenea să recunoască faptul că valorile culturale şi de cunoaştere joacă un rol central în menţinerea şi transformarea ordinilor sociale şi că apărarea uneia sau alteia dintre valori participă la aceasta. Drept rezultat, cultura şi activitatea intelectuală sînt *inerent* politice (nu *fundamentate* pe politică, ci *împletite* cu ea), la două nivele diferite: cel al întîlnirii lor cu valori alternative în cadrul propriei lor sfere şi cel al locului lor în reproducerea societăţii[18].

Metode

În fine, cîteva cuvinte despre metodele pe care le folosesc. Cu toate că această carte se axează pe analiza textelor, ea procedează astfel printr-o metodă antropologică care adaugă unei lecturi a textelor munca de teren. „Adaugă“ este poate un termen greşit, pentru că abordarea etnografică a analizei textuale impune o revizuire amănunţită a ideii de *lectură*. Munca de teren plasează textele înseşi în contextul ansamblului relaţiilor sociale. El substituie relaţiei „text-cititor [analist]“ un întreg complex de relaţii între producătorii de texte — care sînt de asemenea cititori unul pentru celălalt — şi instituţiile pe care le reprezintă; toţi aceştia întreţin o relaţie cu lumea „cititorului [analistului]“, aşa cum demonstrez clar în aceste pagini. În loc ca unitatea de analiză să fie textele deci, ea devine cîmpul relaţiilor sociale în cadrul căruia textele sînt generate, consumate şi comentate în alte texte. Posi-

bilitatea de a explora etnografic aceste cîmpuri ale relaţiilor sociale transformă lectura pe care altminteri cineva ar putea-o oferi textelor produse în interiorul lor. Ca metodă, etnografia producţiei de texte impune reformularea a ceea ce înseamnă „a face o lectură". În acelaşi timp, ea ne permite să vedem mai limpede, ca în cazul de faţă, căile prin care discursurile textualizate constituie şi modifică totodată natura puterii şi exerciţiul ei.

Ştiinţa, spune Claude Lévi-Strauss, nu constă în simplificarea complexului, ci în încercarea de a face complexitatea mai inteligibilă fără a sacrifica această complexitate (1966: 248). Cu toate că nu doresc să pretind un status „ştiinţific" pentru metoda pe care o folosesc în această analiză, cred că ea are efectul pe care Lévi-Strauss îl consideră dezirabil. Nici ştiinţa politică, nici analiza literară, cu metodele lor obişnuite nu relevă complexităţile care ies la iveală atunci cînd un investigator poate interoga nu doar operele scrise, ci şi pe cei care le-au scris. Aceste complexităţi fac mai inteligibilă şi mai interesantă lumea pe care savanţii occidentali ne-au prezentat-o cenuşie şi neplăcută: lumea „comunistă". Ele animă de asemenea textele lipsite de viaţă. Chiar dacă (aşa cum se întîmplă în cazul meu) posibilităţile de interogare sînt restrînse — foarte puţini oameni din tabăra „indigenistă" a disputelor culturale s-au făcut disponibili pentru un interviu, o limitare care trebuie reţinută — ele ne permit cu toate acestea să conectăm domeniul „simbolic" cu activităţile în care simbolurile îşi au viaţa socială. Separarea acestor sfere (simbolurile şi acţiunea din interiorul cîmpurilor relaţiilor sociale) simplifică şi distorsionează procesele complicate pentru care o metodă diferită s-ar dovedi mai potrivită.

Organizarea cărţii

O investigaţie empirică bazată pe presupoziţiile de mai sus despre cunoaştere, valori culturale şi „spaţiu" intelectual ar putea, în principiu, să se centreze pe orice subiect în care sînt în discuţie cunoaşterea sau creativitatea — cercetarea ştiinţifică (Latour şi Woolgar 1979), profesiunile (Abbott 1988), sau istoriografia (Novick, 1988), printre altele. Prezentul studiu se axează

pe politica intelectuală în jurul ideii de identitate românească. Această axare nu este întîmplător aleasă: decenii din activitatea intelectuală din România au fost centrate pe ideea de naţiune — definindu-i natura, cîştigîndu-i aliaţi, obţinîndu-i independenţa, protejîndu-i interesele. Toate acestea au fost urmărite prin crearea de filozofii, istorii, literaturi, muzică, etnografii, chiar biologii şi geografii corespunzătoare unei prezenţe autentice şi valoroase a României în lume. Timp de secole, o mare parte a politicii româneşti a fost dirijată tocmai prin reprezentarea identităţii româneşti. Reprezentările despre identitatea românească erau simultan produse ale eforturilor culturale şi mijloace politice, elemente ale relaţiei cu popoarele atît dinăuntrul României, cît şi de dincolo de graniţele ei. A fi producător de cultură, în România, a fi intelectual, a însemnat mult timp a avea un rol central în definirea naţiunii române faţă de ea însăşi şi în faţa lumii.

Capitolele următoare indică unele din modurile în care s-a întîmplat aceasta în perioadele recente. Capitolele doi şi trei oferă contextul teoretic şi politic pentru argumentele discutate în capitolele patru-şapte. Capitolul doi propune o discuţie teoretică despre natura sistemelor socialiste şi locul deţinut aici de activitatea intelectuală. În capitolul trei descriu felul în care partidul a căutat iniţial să suprime întregul subiect al „naţiunii", care s-a reafirmat cu toate acestea insistent în zone ascunse şi a reapărut în timp în discursul public.

Acestor două capitole le urmează alte patru consacrate politicii culturale din România sub Ceauşescu. Fiecare din ele se concentrează asupra unui domeniu diferit al vieţii culturale şi sugerează diferite aspecte ale reproducerii ideologiei naţionale. Capitolul patru oferă un fel de glosar dinamic pentru unii termeni folosiţi în disputele din interiorul politicii culturale şi descrie cîteva tehnici prin care unii intelectuali români au încercat să construiască propria lor autoritate culturală şi să o submineze pe cea a altora. Spre deosebire de capitolele cinci-şapte, acesta nu gravitează în jurul unei dezbateri centrale şi nu explică organizarea întrecerilor ale căror mijloace de luptă sînt descrise; deplina semnificaţie a exemplelor sale va fi limpede doar după capitolele următoare, cărora le facilitează expunerea. Misiunea cea mai importantă a capitolului patru este să ridice întrebarea în ce fel marxismul a fost legat de

discursul național. El se întreabă: cum se face că un discurs pe care aproape toți românii l-au perceput ca străin a fost pus în relație cu discursul autohton despre naționalitate, atît de puternic dezvoltat înainte de instalarea regimului marxist-leninist? Descriu cum unificarea acestor două discursuri și subordonarea unuia față de celălalt au avut loc prin conflicte în care oponenții au luptat să se elimine unul pe altul și să-și nege unul altuia accesul la favoarea politică.

În capitolul cinci prezint mai detaliat aceste bătălii facționale pentru recunoaștere și acces la resursele birocratice, așa cum au apărut ele printr-o inovație în sfera criticii literare. Persoane situate diferit în comunitatea criticii literare au încercat să se depășească reciproc, pretinzînd că versiunea lor despre identitatea românească era mai reprezentativă din punctul de vedere al valorilor pe care viața culturală a națiunii ar trebui să fie întemeiată. Literatura s-a dovedit pentru partid un domeniu greu de controlat, pentru că stă pe o imensă rezervă anterioară de acumulări simbolice, probabil aria cea mai largă a culturii: distrugerea și reaproprierea acelor valori a fost un proces complex asupra căruia sper să arunc oarecare lumină.

Capitolul șase descrie o dezbatere intelectuală în istoriografie, domeniu și mai apropiat de inima conducerii partidului decît literatura. Datorită centralității sale ideologice, el a fost mai curînd ținta controlului politic direct și în același timp mai puțin influențat decît literatura de către forțele pieței. Aceste diferențe au făcut competiția dintre indivizi, pe care o subliniez în capitolul cinci, oarecum mai puțin importantă decît competiția dintre instituții. Cu toate că discuția este centrată pe o dezbatere dintre două persoane, ea folosește aceasta pentru a explora relațiile dintre locurile instituționale pentru producerea istoriei și dintre producătorii de istorie și controlul partidului. Consider că dezbaterea a întărit ideologia națională, chiar dacă unii participanți au crezut că se opuneau centrului, dar sugerez de asemenea modalități în care opoziția din rîndul istoricilor a servit la diminuarea controlului central.

Capitolul șapte privește o evoluție dintr-o zonă a filozofiei, o disciplină altădată centrală pentru legitimarea partidului, dar care treptat s-a marginalizat. Pe cînd literatura avea o largă

audienţă, şi istoria — în funcţie de cum era scrisă — una cu puţin mai mică, audienţa filozofiei era potenţial cea mai restrînsă dintre toate şi acumulările ei anterioare erau mai mici decît cele ale celorlalte două domenii. În această sferă liniştită consider totuşi că se afla cel mai înalt potenţial pentru o viziune alternativă asupra realităţii, una care a lansat o provocare conducerii partidului şi a cîştigat aderenţa unora din mai puternica comunitatea literară. Capitolul încearcă să arate cum s-a constituit discursiv această opoziţie şi cum a încercat să-şi transmită mesajul unui public mai larg.

În toate domeniile considerate, se întîmplau mult mai multe decît disputele în care erau implicate identitatea naţională şi definiţiile ei. Cu toate acestea, după părerea mea, plasînd chestiunea identităţii în centru şi căutînd să înţelegem argumentele care s-au dezvoltat în jurul ei şi prin ea, cred că avem un deosebit de fructuos punct de vedere pentru perceperea relaţiei culturii cu puterea în România socialistă: prin constituirea ideologică a identităţii şi folosirea sa în disputele intelectuale.

CAPITOLUL AL DOILEA

Teoretizînd socialismul şi politica culturală socialistă

„Din cînd în cînd statul, deranjat de cererea crescîndă de posturi în serviciul său, este forţat să deschidă ecluzele canalelor sale birocratice pentru a admite mii de noi postulanţi şi a-i transforma astfel din adversari periculoşi în apărători şi partizani zeloşi. Acestea sînt două clase de intelectuali: cei care au reuşit să-şi asigure un post în conducerea statului [şi] cei care... au asaltat fortăreaţa fără a fi în stare să-şi croiască drum înăuntru."

Robert Michels

„Revoluţia comunistă a proclamat explicit şi a pretins că practică unitatea dintre putere şi cunoaştere, miezul cel mai adînc al idiomului intelectual."

Zygmunt Bauman

Identitatea naţională ca element al politicii culturale în România nu a apărut numai o dată cu orînduirea socialistă. Ea are o istorie lungă, de cel puţin două secole şi jumătate, de care mulţi cărturari români s-au ocupat (de ex. Ornea 1980, Prodan 1971, Zub 1985 şi 1989), împreună cu cărturari din străinătate (Heitmann 1980, Hitchins 1969 şi 1977, Verdery 1987 şi 1988). Această istorie este semnificativă pentru tema cărţii de faţă din cel puţin trei motive. Mai întîi, ea a stabilit antecedente în care lupte şi alianţe politice se petreceau prin imagini ale românilor şi ale identităţii lor etnice — un român

„latin" fiind prezentat ca mai demn de ajutor din partea francezilor, de exemplu, decît un român „trac", sau un român „dac" fiind socotit de susţinătorii lui un model mai potrivit pentru literatură sau pentru subvenţii culturale decît un român „europenizat". În al doilea rînd, aceste dezbateri politice, folosind simbolurile respective, au întărit o ideologie naţională care, mai ales în perioada interbelică cu faimoasele controverse asupra „specificului naţional", a devenit hegemonică şi a intrat chiar în constituirea însăşi a instituţiilor intelectuale (universităţi, reviste culturale ş.a.). În al treilea rînd, unele dintre personalităţile cele mai de seamă în aceste dezbateri au devenit, la rîndul lor, simboluri ale unor anume definiţii ale identităţii româneşti — precum Lucian Blaga, Eugen Lovinescu şi alţii — şi, ca atare, au „participat" activ la luptele anilor '70 şi '80.

Deoarece am tratat în alte publicaţii această semnificativă istorie (Verdery 1987, 1988), nu voi mai insista aici asupra ei. Subliniez numai un aspect al ambientului social al acelor dezbateri — mai ales în perioada interbelică — care le deosebeşte de argumentele izvorîte în socialism. Deşi unii intelectuali îşi cîştigau atunci existenţa ca funcţionari de stat, dezvoltîndu-şi disciplinele pe cheltuiala statului, şi deşi o sursă importantă a resurselor pentru producţia culturală provenea din influenţarea birocraţiilor de stat oferindu-le imagini „mai bune" ale identităţii româneşti, imagini mai potrivite, mai „reprezentative", statul nu era sursa unică. Intelectualii îşi vindeau produsele pe o piaţă. Iar din acest motiv, romancierii, criticii literari scriind pentru o clientelă care plătea, cei care scriau cărţi de istorie şi aşa mai departe aveau toate motivele — chiar dacă erau parţial acoperiţi de subvenţii şi burse — să extindă piaţa naţională pentru operele lor şi să o apere de o prea mare influenţă „străină" (adică occidentală). Contextul anilor interbelici a fost definit, prin urmare, printr-o combinaţie între alocaţiile statului şi ceea ce Anderson (1983) numeşte „capitalism al tiparului". Metamorfoza României dintr-o colonie capitalistă într-un satelit socialist a modificat totuşi cadrul activităţii intelectuale. Ea a redus în mare parte rolul pieţei şi a diminuat influenţa occidentală, făcînd în mod virtual din birocraţia de stat singurul utilizator şi susţinător al culturii.

Impunerea socialismului nu a schimbat însă doar valorile cîtorva variabile existente: ea a creat o ordine socială condusă după principii complet diferite. Pentru a înţelege luptele culturale care au avut loc în România socialistă şi relaţia lor cu ideologia naţională, este necesar ca aceste principii să fie formulate explicit. Acest capitol prezintă, prin urmare, un cadru teoretic pentru analizarea „socialismului real“ ca ordine socială.

Cadrul pe care-l ofer a încetat să caracterizeze blocul socialist al Europei de Est în anul revoluţionar 1989: într-adevăr, aplicabilitatea sa la cîteva din aceste ţări şi la Uniunea Sovietică a fost deja diminuată înaintea acelui an. (Relevanţa sa însă, actuală pentru înţelegerea statelor socialiste asiatice sau a altora care pot fi încă formate, este o chestiune care depăşeşte competenţa mea.) Cu toate acestea, cred că modelul pe care îl prezint este adecvat pentru analiza sistemelor socialiste est-europene pînă la acea dată şi poate fi folosit cu profit de cei ce vor studia această perioadă din istoria est-europeană. El se potriveşte excepţional de bine României în special, pînă la răsturnarea lui Ceauşescu. În continuare, voi descrie modelul folosit în capitolele următoare şi voi discuta implicaţiile lui pentru producţia culturală, pentru intersecţia culturii cu puterea şi pentru legătura dintre acestea şi identitatea naţională românească. Aşa cum se obişnuieşte în descrierea modelelor abstracte ale sistemelor sociale, folosesc timpul prezent chiar dacă realitatea este în mare parte trecută.

Ofer acest cadru pentru a facilita nu doar explicaţia, ci şi evaluarea. În comentariile mele introductive privind politica culturală din socialism am avertizat împotriva favorizării unor intelectuali doar pentru că ei au susţinut valorile propriei noastre practici ştiinţifice, cum ar fi „căutarea adevărului“, standardele competenţei profesionale etc. Pe ce baze s-ar putea deci lua o poziţie în luptele intelectuale/politice asemenea celor din această carte? Cred că trebuie să stabilesc o bază explicită, pentru următorul motiv. Stînga occidentală care nu s-a deranjat să trăiască pe meleaguri socialiste s-ar putea să găsească în unele din luptele pe care le descriu o retorică anti-colonială pe care ar dori s-o sprijine (aşa cum, în alte circumstanţe, s-ar fi putut să doresc eu însămi). Este important pentru mine să le explic de ce aceasta este o alegere politică greşită, după cum este important să contest sprijinirea automată a „adevărului“ şi „ştiinţei“ de către liberalii occidentali.

Cititorii care nu gustă jargonul complex şi ameţitor vor fi uşuraţi să afle că cea mai mare parte a acestuia este concentrată în capitolul de faţă. Deşi speranţa mea este că acest interludiu teoretic va îmbogăţi discuţia ulterioară, unii cititori s-ar putea să prefere să sară în întregime acest capitol şi să treacă direct la spectacol.

Dinamica „socialismului real"[1]

PRINCIPIILE MAXIMIZĂRII ŞI ALOCAŢIA BIROCRATICĂ

Nu am să ofer o trecere în revistă amănunţită a literaturii asupra naturii socialismului, ci voi prezenta doar o analiză distilată din lucrările pe care le consider cele mai convingătoare. Astfel, nu întreb dacă socialismul este sau nu o societate cu clase, în ce constă structura sa de clasă şi aşa mai departe — întrebări cu care a început analiza socialismului (ca un „nou sistem de clase") — ci voi trece direct la lucrări care analizează mecanismele fundamentale ale sistemelor socialiste. Gustul meu în teoriile socialismului este „indigenist": consider că cei mai buni teoreticieni sînt „autohtonii sofisticaţi", care au date mai bune decît cei din exterior. Discuţia care urmează se bazează în special pe scrierile cercetătorului român Câmpeanu (1988) şi ale ungurilor Kornai (1980), Konrád şi Szelényi (1979), şi Fehér, Heller şi Márkus (în continuare FHM, 1983). Chiar dacă analizele lor au participat foarte direct la politica vieţii intelectuale est-europene şi au contribuit la prăbuşirea sistemelor pe care le-au descris critic, consider că modelele lor sînt mult mai instructive decît orice a generat Vestul.

Începutul cel mai fructuos asupra chestiunii „legilor de mişcare" ale socialismului a venit, după părerea mea, de la Konrád şi Szelényi (1979). Ei au respins problema *proprietăţii* ca punct de plecare în analiza socialismului şi s-au întrebat, în schimb, cum este integrată economia socialistă — ce legitimează însuşirea plusvalorii (*ibid.*; p. 48; Szelényi 1982: 290 şi urm.). Principiul central

de legitimare al socialismului, au răspuns ei, este „redistribuirea raţională", ideologia prin care aparatul birocratic justifică însuşirea plusvalorii şi alocarea sa potrivit priorităţilor pe care le-a stabilit partidul. Pornind de la aceasta ei au definit „motorul" socialismului ca *tendinţa de a maximiza puterea redistributivă* (în contrast cu cel al capitalismului: tendinţa de a maximiza plusvaloarea) (Szelényi 1982: 380). Reformulez aceasta ca „*putere alocativă*" şi vorbesc de alocare birocratică, mai curînd decît de redistribuţie, pentru a evita confuzia redistribuţiei socialiste cu formele mai familiare din antropologia economică.

Fehér, Heller şi Márkus formulează principiul oarecum mai greoi: „maximizarea volumului mijloacelor materiale (ca valori de întrebuinţare) sub dispoziţia globală a aparatului puterii ca un întreg constituie funcţia orientativă care guvernează activităţile economice ale statului" (1983: 65). Menirea lor este să sublinieze că maximizarea puterii alocative nu înseamnă neapărat maximizarea *resurselor disponibile pentru alocare*, şi anume, surplusul social. Dimpotrivă: aceşti cercetători argumentează că „raţionalitatea" specifică economiilor socialiste include *sacrificarea*, frecvenţa a unei producţii totale mai mari, diminuînd prin urmare fondul potenţial de resurse alocabile. Ceea ce este mai important, sistemic, decît sporirea fondului de resurse este reţinerea celor mai importante — în special resursele care generează *mai multe* resurse — *sub controlul aparatului* astfel încît, în măsura posibilului, resursele generate în cadrul societăţii să rămînă în interiorul aparatului puterii mai curînd decît să dispară în consum (*ibid*. pp. 67–68). Cînd aceste sisteme par să se comporte iraţional, ele acumulează de fapt resurse care întăresc capacitatea aparatului de a aloca. Cel mai bun exemplu este accentul „iraţional" pus de economiile socialiste pe dezvoltarea industriei grele (care produce mai multe resurse şi poate fi controlată central) în detrimentul industriilor de consum, ale căror produse scapă de sub controlul central în mîinile consumatorilor. Acest accent al sistemului este, desigur, una din cauzele cozilor lungi pentru bunuri de consum, atît de caracteristice societăţilor socialiste nereformate, a „corupţiei" pe scară largă şi a cultivării relaţiilor personale, care-i ajută pe oameni să-şi procure lucruri de care dragostea birocraţiei pentru industria grea i-ar priva altminteri.

Formularea lui Câmpeanu, a esenţialmente aceluiaşi punct, este cea mai compactă: dinamica fundamentală a socialismului este acumularea mijloacelor de producţie (1988: 117–8). În acest scop, considerentele de vandabilitate (adică consumul) sînt cu adevărat un obstacol în calea acumulării mai curînd decît, ca în capitalism, o condiţie a ei, ceea ce ne ajută să explicăm de ce economiile socialiste produc bunuri de o calitate atît de slabă: „Monopolul stalinist... produce mijloacele de producţie anume pentru a nu le vinde. Transmiţîndu-şi non-valoarea tuturor obiectelor destinate vînzării pe care le produc, aceste mijloace de producţie nevandabile constituie într-adevăr baza extraeconomică a economiei staliniste“ (*ibid.*, 132). Deoarece puterea este o funcţie a proprietăţii sociale asupra mijloacelor de producţie, rezultă că sporirea mijloacelor de producţie astfel posedate întăreşte dominaţia aparatului politic care le controlează. Deşi alţi teoreticieni explică aceasta oarecum diferit, accentul crucial este acelaşi: imperativul central al socialismului este să ridice *capacitatea* birocraţiei de a aloca, ceea ce nu este acelaşi lucru cu sporirea cantităţilor care trebuie alocate[2].

Reversul acestei acumulări de resurse în interiorul aparatului este distrugerea resurselor din afara sa. Deoarece capacitatea alocativă a unui actor social este *dependentă de cea a celorlalţi actori*, puterea de la centru va fi întărită în măsura în care resursele altor actori pot fi distruse[3]. Alte focare de producţie trebuie împiedicate să constituie o alternativă la monopolul central asupra bunurilor. Această idee a distrugerii derivă din analiza făcută de Gross modului în care statul sovietic a încorporat Ucraina poloneză din 1939 (Gross 1988). Numind acest stat „statul jefuitor“, Gross argumentează că puterea acestuia vine din incapacitarea focarelor de organizare actuale sau potenţiale, asigurînd astfel ca nimeni altcineva să nu poată rezolva probleme sau să se asocieze pentru scopuri diferite de cele ale centrului[4]. Necesitatea ca aceste sisteme să distrugă toate organizările de resurse exterioare centrului apare din efectele catastrofale (pentru menţinerea sistemului) care au rezultat atunci cînd au apărut organizări alternative, aşa cum s-a întîmplat în Polonia şi Ungaria la sfîrşitul anilor '80.

Această tendinţă a centrului operează totuşi într-o relaţie contradictorie cu una dintre cele mai des întîlnite trăsături ale sis-

temelor socialiste: formarea „economiilor secundare“, în mare parte exterioare birocraţiei economice formale, deşi integrate cu aceasta. Deoarece sistemul de comandă îi serveşte atît de prost pe consumatori, asigurarea informală de bunuri de consum şi servicii apare peste tot. Uneori, ca în cazul „lotului în folosinţă“ al membrilor gospodăriilor colective, o asemenea activitate este chiar legală. O birocraţie care-şi recunoaşte incapacitatea de a furniza aceste bunuri şi care se teme de consecinţele sociale ale absenţei lor, ca în Ungaria, îşi va restrînge tendinţa de a persecuta aceste focare independente de organizare, activitate şi resurse. O birocraţie ca aceea a României lui Ceauşescu, mai preocupată de ameninţările la adresa monopolului său asupra alocării şi pregătită să folosească forţa dacă este necesar, le va persecuta — adesea pînă la capăt. În România, de exemplu, ţăranii prinşi vînzînd peste preţul fixat sau găsiţi cu mai mult decît proviziile de hrană pe o lună puteau primi pedepse de pînă la cinci ani închisoare.

Ar trebui făcute cîteva observaţii privind această analiză. În primul rînd, ea nu ar trebui văzută ca o versiune a unor teorii occidentale mai vechi despre „totalitarism“ sau confundată cu asemenea teorii. Ea abordează sistemele socialiste dintr-un unghi teoretic complet diferit şi implicaţiile sale pentru analiza culturii sînt de asemenea complet diferite. Cea de a doua observaţie priveşte intenţia conştientă. Deşi unii lideri de partid pot într-adevăr urmări conştient creşterea controlului asupra mijloacelor de producţie — accentul deosebit pe industria grea sugerează aceasta, de exemplu, — analiza priveşte intenţia conştientă a birocraţiei socialiste mai puţin decît efectele sistemice ale comportamentului ei. În ansamblu, birocraţii nu se străduiesc conştient să sporească puterea alocativă (Márkus 1981: 246); ei sînt în general preocupaţi de îndeplinirea planurilor de producţie. Tendinţa centrală a sistemului — acumularea de putere alocativă —, care nu este elaborată ca atare în mod conştient de vreun actor social, este generată de efectele cumulative ale birocraţilor ce îndeplinesc planuri.

Pentru a vedea de ce se petrec lucrurile astfel, este necesar să se înţeleagă două elemente de bază ale comportamentului din aceste sisteme: negocierea şi lipsurile, pe de o parte, şi logica birocraţiilor alocative, pe de alta. Mecanismele negocierii şi lipsurilor în cadrul economiilor central planificate au fost lămurite de economiştii

maghiari Bauer (1978) şi Kornai (1980). Fundamental pentru argumentele lor este faptul că unităţile de producţie socialiste operează în limitele unor *constrîngeri bugetare slabe* — adică întreprinderile cu rezultate proaste vor fi salvate, şi penalizările financiare pentru ceea ce capitaliştii ar considera drept comportament „iraţional" şi „ineficient" (inventar excesiv, personal excedentar, investiţii exagerate) sînt minime. În consecinţă, întreprinderile socialiste nu dezvoltă mecanismele disciplinare interne care sînt mai frecvent caracteristice pentru firmele capitaliste[5]. De aceea, şi fiindcă planurile centrale supraestimează capacităţile de producţie şi măresc în fiecare an sarcinile de producţie, firmele învaţă să acumuleze materiale şi muncă peste măsură. Ele îşi supraevaluează necesităţile materiale pentru producţie şi necesităţile de investiţie în speranţa de a avea destul pentru a-şi îndeplini sau chiar depăşi sarcinile, ceea ce le-ar mări veniturile. De cîte ori un director întîmpină strangulări ale producţiei sau nu reuşeşte să îndeplinească planul, poate susţine întotdeauna că va reuşi dacă primeşte mai multe investiţii. Procese de acest fel se desfăşoară la fiecare nivel al sistemului: de la întreprinderi mici pînă la cele mai mari combinate siderurgice şi mai departe prin segmente din ce în ce mai cuprinzătoare ale birocraţiei economice. La fiecare nivel directori-birocraţi îşi umflă bugetele. Astfel, aceste sisteme au tendinţe expansioniste care nu sînt doar inerente în planuri centrale orientate spre creştere, ci sînt şi *generate de jos*.

Constrîngerile bugetare slabe şi accesul la favoruri birocratice nu sînt distribuite uniform în cadrul economiei. Planificatorii privesc anumite sectoare (industria grea, a armamentelor) ca fiind mai strategice şi de aceea le vor proteja mai mult. Ştiind aceasta, directorii întreprinderilor strategice adesea solicită şi obţin investiţii mai mari pentru a preveni strangulările de producţie. Cereri ca ale lor compun un gradient, cu întreprinderi sau segmente birocratice mai mici şi mai puţin centrale luptînd pentru a-şi mări bugetele, astfel încît să devină mai strategice şi mai susceptibile de a primi investiţii viitoare. Mai mult decît atît, în timpuri de criză sau în fazele incipiente ale anumitor reforme, sectoare mai puţin strategice pot fi scoase de la subsidii centrale şi lăsate în condiţii asemănătoare cu cele ale pieţei, în care ele trebuie să se

descurce singure în condiţii bugetare mai dificile. Variabilitatea constrîngerilor bugetare poate fi simţită chiar şi într-o sferă ca producţia culturală, aşa cum vor arăta capitolele cinci şi şase.

Rezultatul negocierii preţurilor şi acumulării de către întreprinderi în relaţie cu centrul este o „economie de lipsuri" (Kornai 1980). Acumularea la toate nivelurile blochează resurse care sînt necesare pentru producţie în altă parte, toate unităţile de producţie vor mai multe resurse decît pot primi. Lipsurile sînt uneori relative, ca atunci cînd cantităţi suficiente de materiale şi forţă de muncă pentru un nivel de producţie dat există în fapt, dar nu atunci şi acolo unde este nevoie de ele. Uneori lipsurile sînt absolute, datorită scăderii producţiei ce rezultă din lipsuri relative (sau din exportul articolelor necesare pe plan local, ca în România anilor 1980). Deoarece ceea ce este rar şi problematic în sistemele socialiste este *oferta* mai degrabă decît *cererea*, ca în cele capitaliste, Kornai numeşte sistemele socialiste *sisteme constrînse de ofertă* sau *constrînse de resurse* (spre deosebire de capitalismul *constrîns de cerere*). Cauza limitărilor de ofertă nu este vreo eroare de planificare, ci foamea de investiţii inerentă în planificarea socialistă. Combinarea tendinţelor expansioniste şi cererii insaţiabile de investiţii este motivul principal pentru care forţele de producţie cresc neîncetat în fazele timpurii ale socialismului (Kornai, 1980: 201–2) — nutrind în acest fel tendinţa centrală a sistemului descrisă mai sus, aceea de a acumula mijloace de producţie şi capacitate alocativă.

Alocarea este sarcina a ceea ce aproape toţi teoreticienii socialismului numesc „aparat" şi/sau „birocraţie" (fără a fi întotdeauna foarte expliciţi în legătură cu ce înţeleg ei prin asta). Aparatul nu este, totuşi, un organism unitar. Cei mai mulţi teoreticieni fac o distincţie care cred că este crucială pentru înţelegerea unora dintre tendinţele contradictorii din aceste sisteme. Fehér *et al.* vorbesc de aparatul birocratic — o entitate monoorganizaţională atotcuprinzătoare — pe de o parte, şi, pe de alta, de „vîrful" său, „un mic cerc al elitei politice, conducerea partidului, în care sînt luate toate hotărîrile de bază, orientative, privind distribuirea generală a surplusului social" (FHM 1983: 51, 70). Kagarlitsky vorbeşte de „birocraţie" *vs.* „statocraţie" (1988: 123–3, n. 20), Konrád şi Szelényi de „birocraţie" *vs.* „elita de Partid" (1979: 153), Câmpeanu

(1988: 143–157) de „birocraţie de stat" *vs.* „monopol global" sau „entitate supremă" — ale căror accepţii sînt oarecum obscure în analiza sa, dar par să se reducă la mănunchiul cel mai de sus al Biroului Politic şi Lider[6].

Câmpeanu teoretizează această distincţie între ceea ce eu voi numi birocraţie şi centru mai explicit decît alţii: el o atribuie diviziunii caracteristice monopolurilor de orice fel, inclusiv capitaliste — între *proprietate* şi *administraţie*. Cele mai multe funcţii de *proprietate*, arată el, sînt monopolizate de centru; rolul birocraţiei este de *a administra*. Această diviziune sugerează căi de a discuta o sursă de tendinţe conflictuale în socialism, bazată pe interesele diferite ale corpului care deţine/controlează şi corpul care administrează. Tendinţele contradictorii sînt legate, cred, de „reformă" — idei despre descentralizare, socialism de piaţă ş.a.m.d., care, înainte de a schimba sistemul definitiv (şi neaşteptat) în anii 1980, apăruseră de cîteva ori înainte[7]. În timp ce „proprietarii" centrali ai mijloacelor de producţie socializate pot persista într-o politică al cărei efect este de a acumula mijloace de producţie, fără preocupare pentru lucruri ca productivitate şi producţie, administratorii birocratici ai procesului alocativ *trebuie* să fie preocupaţi de asemenea lucruri. Există două serii de motive pentru aceasta: procese implicînd prestigiul birocraţilor şi realităţile rolului lor ca „alocatori".

În spatele acestui expansionism-în-lipsuri birocratic descris mai sus se află procese competitive probabil analoge dilemelor întîmpinate de întreprinzători în capitalism. Constrînşi de cerere, capitaliştii luptă pentru o mai mare îmblînzire (predictibilitate) a structurii cererii, prin mijloace ca reclamele şi prin slăbirea constrîngerilor bugetare ale consumatorilor cu ajutorul creditului şi datoriei consumatorului[8]. Într-un sistem limitat de ofertă, prin contrast, ceea ce trebuie îmblînzit este oferta: fiecare se luptă pentru acces la rezerve[9]. În toate punctele sistemului, posturile birocratice sînt folosite ca o platformă pentru a aduna resurse. Influenţa personală, „corupţia", schimburile reciproce etc. sînt cîteva din mecanismele principale. Acest tip de comportament este răspîndit în toată societatea, dar este în special important pentru birocraţi, ale căror întreagă reputaţie şi întreg prestigiu depind de capacitatea lor de a aduna resurse. Orice birocrat, orice

segment birocratic tinde să alimenteze expansiunea domeniului propriu, mărindu-i capacitatea de a produce beneficii — fie că beneficiul este educaţie, apartamente, permisiunea de a publica, îngrijire medicală, bunăstare socială, salarii, fie fonduri pentru investiţii în infrastructura fabricii etc. În cadrul birocraţiei, aşadar, există o competiţie tot mai acerbă pentru mărirea bugetului propriu în dauna celor aproximativ echivalenţi pe o scară orizontală, pentru a avea potenţial mai mult pentru a distribui celor care solicită de la nivele inferioare. Adică, ceea ce contează cel mai mult în competiţia dintre actorii sociali din birocraţiile alocative sînt *intrările în segmentul propriu*, nu realizările în producţie (Stark 1988: 48).

În sistemele redistributive din literatura antropologică, şefii redistribuie bunuri subordonaţilor lor, exact aşa cum birocraţii socialişti alocă recompense sociale. Limitele puterii unui şef, ca şi ale unui birocrat socialist, provin din *puterea altor şefi* de a le atrage subordonaţii oferind — sau creînd impresia că *pot* oferi — ospeţe mai mari şi mai bune sau împrumuturi mai generoase. Ca şefi în aceste sisteme redistributive, birocraţii sînt mereu sub presiunea de a nu fi depăşiţi de alţi birocraţi: ei trebuie să continue să lupte pentru influenţă, să acumuleze mai multe resurse şi să ridice standingul segmentului lor de birocraţie. Competiţia caracteristică pentru socialism constă în încercarea permanentă de a obţine mai multe intrări alocabile decît alţii la un nivel dat, pentru a putea să te ridici mai aproape de cercul privilegiat care obţine mereu orice ar cere (militarii sovietici, de exemplu, pînă la mijlocul anilor '80).

În acest context, actorii sociali de la toate nivelele trebuie să justifice de ce ei şi nu alt actor sau unitate trebuie să primească alocaţie. Aşa se întîmplă cu directorii de întreprinderi, funcţionarii administrativi locali, miniştrii, directorii editurilor, autorii şi oamenii de ştiinţă — adică principiul este ubicuu. A-l înţelege este fundamental, fiindcă numai dacă forma de bază a competiţiei este văzută în aceşti termeni, şi nu în termenii capitalurilor concurente, vor căpăta sens diferitele cereri de resurse pentru producţie culturală care vor fi discutate mai tîrziu în această carte.

Această discuţie a *input*-urilor sugerează o problemă. Cum arătam mai înainte, a maximiza *capacitatea* alocativă nu este

acelaşi lucru cu maximizarea surplusului real — resursele concrete disponibile asupra cărora un birocrat ia hotărîri alocative. Dar la un anumit punct resursele reale trebuie să fie furnizate şi pentru aceasta reputaţia alocativă a unui birocrat nu este întotdeauna suficientă. Acest lucru este adevărat în special în domeniul producţiei economice, în industria grea mai ales. Fără investiţii reale şi fără resurse materiale substanţiale, unităţile de nivel inferior nu pot produce mijloacele de producţie pe care se bazează deopotrivă birocraţia şi centrul. Activitatea productivă nu poate fi sufocată pînă cînd nu se mai produce nimic, întrucît prestigiul celor care se presupune că alocă ar intra în criză. Astfel, sugerez că atunci cînd acumularea centrală de mijloace de producţie începe să ameninţe capacitatea unităţilor de nivel inferior de a produce; cînd dezechilibre persistente între investiţia în industria grea şi în industria uşoară, între alocaţiile pentru investiţii şi pentru consum etc. provoacă un declin în acumularea de bunuri alocabile reale; şi cînd încercările centrului de a împiedica întreprinderile să intervină în procesul de apropriere afectează în fapt procesul de producţie însuşi: atunci apare presiunea pentru o schimbare de accent. Presiunea provine în parte de la aceia din societatea mai largă cărora nu li se alocă suficient, şi în parte de la birocraţii înşişi, ale căror prestigiu şi, tot mai mult perspective de păstrare a puterii depind de posedarea mai multor bunuri. Atunci se aude de descentralizare, de *rată de creştere*, de *productivitate* — într-un cuvînt, de probleme de *output*, nu de *input*-uri care sînt inima activităţii birocratice. Intruziunea preocupării pentru *output* înseamnă, desigur, intruziunea mecanismelor opuse extinderii capacităţii alocative. Cel mai evident dintre acestea este introducerea de pieţe mai libere, pe care socialismul de regulă le elimină tocmai pentru că ele deplasează bunurile *lateral*, nu — aşa cum cer toate sistemele redistributive — vertical către centru[10].

Inerentă în diferitele cereri pe care administraţia — spre deosebire de „proprietarii“ — resurselor sociale le face birocraţiei alocative este aşadar necesitatea de a urmări ca resursele să fie într-adevăr produse (şi nu doar prin mai multă constrîngere, ca în România anilor ’80): ca centralizarea mijloacelor de producţie să nu înăbuşe cu totul producţia. Astfel, separat de aşa-numitele economii „secundare“ sau informale care înfloresc la marginile

economiei autoritare, găsim chiar în aparatul de administraţie un interes pentru mecanismele care răstoarnă logica centrală a sistemului. Ca în capitalism, unde, în viziunea lui Marx, funcţia călăuzitoare a economiei este de a maximiza plusvaloarea, dar ţelul subiectiv al capitaliştilor este de a maximiza profitul — adică intenţia subiectivă alimentează ceva diferit de ceea ce acumularea necesită în mod obiectiv —, în sistemele socialiste funcţia călăuzitoare a economiei este de a maximiza capacitatea alocativă şi controlul asupra mijloacelor de producţie, dar ţelul subiectiv a cel puţin unor birocraţi şi directori de întreprinderi într-o parte a timpului este de a maximiza producţia de surplus disponibil.

Aceasta introduce în sistem o raţionalitate subordonată nu tocmai consonantă cu logica ansamblului, o raţionalitate sugerînd că valorile nu pot fi stabilite cu impunitate de la centru, ca şi cum nu ar exista costuri de producţie reale. Cînd această raţionalitate subordonată este amplificată de evenimente care leagă dinamica socialismului cu cea a capitalismului — prin credite internaţionale şi datorii la băncile occidentale, de exemplu, cu nevoia corespunzătoare de exporturi în valută forte care necesită o preocupare pentru vandabilitate — atunci tensiunea între logica centrală de autoritate şi „contraraţionalităţile" subordonate se va intensifica. Aceasta ascute conflictul dintre autoritate şi piaţă, centralizare şi descentralizare, investiţie şi consum (FHM 1983: 270–1)[11]. Câmpeanu rezumă tensiunile care rezultă între centru („entitatea supremă") şi birocraţie:

> „Astfel, un potenţial de revoltă împotriva entităţii supreme este înscris în codul genetic al birocraţiei staliniste. Manifestat în forma ascunsă a imperceptibilelor dar formidabilelor presiuni zilnice, acest potenţial a antrenat birocraţia în toate conflictele importante care, din 1956 pînă în prezent, au zguduit societăţile staliniste. Cu fiecare din aceste ocazii, ambiguitatea ei inerentă i-a divizat cu regularitate rîndurile într-un segment care a apărat entitatea supremă şi un altul care a contestat-o... Acest potenţial de revoltă hrăneşte neîncrederea organică pe care entitatea supremă o are faţă de birocraţia sa, ceea ce la rîndul său alimentează tendinţa lor istorică de a-şi transforma separarea în conflict" (1988: 148).

Din aceste tensiuni, cred, a izvorît încercarea lui Mihail Gorbaciov de a reforma sistemul sovietic şi socialismele est-europene o dată cu el. Aruncînd influenţa propriului lui reformism în spatele segmentelor birocratice potenţial reformiste din celelalte state

socialiste a reuşit în cele din urmă să fractureze partidele monolitice, dezvăluind fragilitatea lor reală sau potenţială unor mulţimi neliniştite şi distrugînd regimul Partidului Comunist. Seria confruntărilor din ce în ce mai dramatice prin care aceasta s-a produs a culminat cu răsturnarea dictaturii comuniste a lui Nicolae Ceauşescu, răsturnare a cărei violenţă a fost nutrită tocmai de insistenţa cu care aparatul de partid din România, mai mult decît celelalte din blocul răsăritean, acumulase resurse sociale în propriile mîini, devastase capacitatea de producţie şi sărăcise poporul[12].

STATE SLABE ŞI MOD DE CONTROL

Secţiunea precedentă a tratat „legile de mişcare“ ale socialismului şi ceva din politica sa birocratică. În această secţiune discut cîteva trăsături ale statelor socialiste, în special slăbiciunea lor inerentă şi modalităţile lor principale de a-şi controla populaţiile. Viteza ameţitoare cu care conducerea comunistă din Europa de Est s-a prăbuşit în faţa opoziţiei publice de-a lungul anului 1989 face inutil să demonstrez ceea ce ar fi părut, chiar în septembrie sau octombrie ale acelui an, un punct de vedere litigios: că, contrar imaginii lor „totalitare“ originare, statele socialiste erau slabe. Dezbateri pe acest punct fuseseră iniţiate nu numai pentru state est-europene, ci şi pentru China[13]. Deşi este mai puţin necesar să justific acest punct de vedere, ar trebui totuşi să sugerez de ce aceste state s-au dovedit atît de slabe.

Putem conceptualiza statele slabe ale socialismului din trei unghiuri diferite, fiecare folosind o definiţie a puterii întrucîtva diferită. Jan Gross susţine următoarea argumentaţie. Definind implicit puterea drept capacitatea de a determina acţiuni, el susţine că „pentru a obţine o înţelegere proaspătă a esenţei procesului politic din comunism, trebuie să ne revizuim noţiunile cu privire la monopolizarea puterii de către partidele comuniste“ (1989: 208). El arată că monopolul puterii deţinut de statele „jefuitoare“ socialiste distruge capacitatea statului de a obţine săvîrşirea unor acţiuni de către alţi actori, şi prin urmare îl slăbeşte. „Imaginea Rusiei lui Stalin ca o gigantică, atotputernică, centralizată maşină

de teroare este greşită": un stat care îşi obţine „puterea" refuzînd puterea oricărui alt actor social nu e un stat puternic, şi el se prăbuşeşte în momentul în care apare o provocare socială eficientă (1988: 232–3). Motivul pentru care statul lui Stalin apărea ca atotputernic este o „privatizare" extrem de răspîndită a instrumentelor de constrîngere, care — departe de a fi concentrate undeva la vîrf — erau făcute accesibile oricui, prin mecanismul *delaţiunii*. „Adevărata putere a unui stat totalitar rezultă din faptul că el este la dispoziţia fiecărui locuitor, gata de a fi angajat dintr-o clipă în alta" (*ibid*., p. 120). Aceasta este un tip dispersat de putere şi tipul care rămîne la centru este pur şi simplu vidul lăsat după ce toate focarele de organizare din jurul centrului au fost distruse. „De aici «slăbiciunea» uimitoare a acestor regimuri atotputernice" (Gross 1989: 209).

O a doua argumentare a slăbiciunii statelor socialiste defineşte puterea ca o relaţie de dependenţă: oricare actor social care depinde masiv de altul pentru o resursă sau activitate crucială care nu pot fi obţinute în altă parte nu este puternic, indiferent cît de multe mijloace de constrîngere stau la dispoziţia sa (Emerson 1962). Bauer (1978) şi Rév (1987) arată, de exemplu, că centrul politic în sistemele socialiste este extrem de dependent de unităţile de nivel inferior pentru cifre de producţie precise, care există numai la punctul de producţie unde centrul exercită control minim. Această lipsă de control slăbeşte, deoarece fără asemenea cifre centrul nu poate planifica. Dar unităţile de nivel inferior nu furnizează *niciodată* cifre reale, fie din cauză că se tem de consecinţele neîndeplinirii sarcinilor, fie că doresc să continue a-şi umfla cererile de investiţii (vezi şi Kagarlitsky 1988: 80). Datorită informării lor inadecvate, instanţele centrale nu pot detecta cu uşurinţă pretenţiile excesive de investiţii, ceea ce face imposibil pentru ei să reziste tendinţei expansioniste de jos. O discuţie înrudită decurge din implicaţiile economiei de penurie asupra puterii centrului politic. Scăderea preţurilor prin negociere şi acumularea de către întreprinderi duc la o relativă lipsă de forţă de muncă în economiile socialiste; din punct de vedere structural deci, forţa de muncă are o putere implicită, considerabilă, aşa cum Solidarnosć şi grevele minerilor sovietici au arătat foarte clar. (Astfel, o problemă analitică importantă a fost să se înţeleagă cum

a putut fi slăbită această pîrghie implicită [vezi, de exemplu, Burawoy 1985: capitolul 4]). Deoarece monopolul birocratic asupra resurselor productive se bazează, în ultimă instanţă, pe forţa de muncă a muncitorilor, această sursă de influenţă — chiar cînd ea nu e manifestă — slăbeşte structural statul.

Un al treilea tip de argumentaţie combină cele două definiţii de mai sus, considerînd puterea drept o capacitate (de a decreta politici) atenuată de dependenţa centrului (în raport cu cadrele intermediare şi de nivel inferior). Deciziile pot fi *luate* la centru, dar ele sînt *implementate* în situaţii locale, unde aceia cărora le sînt încredinţate le pot ignora, corupe, supralicita sau modifica. Acest tip de argumentaţie se întîlneşte în special în lucrările antropologilor, care au observat îndeaproape unele dintre numeroasele căi urmate de executorii locali ai politicii centrale pentru a o supune şi redefini, potrivit propriilor lor stiluri de conducere, capacităţilor lor de aplicare ş.a.m.d. (vezi, de exemplu, Hann şi Sampson MS, Kideckel 1984; de asemenea, Bialer 1988:79).

Oricare argumentaţie am prefera, fiecare aduce în prim plan o întrebare fundamentală privind modul de dominaţie în socialism: cum poate un asemenea stat relativ slab să-şi controleze subordonaţii, în special masele (spre deosebire de birocraţi, care, fiind avantajaţi de sistem, sînt o ameninţare mai mică la adresa continuităţii acestuia)? Controlul asupra mijloacelor de producţie şi puterea de a limita consumul dă conducerilor socialiste o autoritate foarte extinsă asupra forţei de muncă din sistem şi contribuie mult la menţinerea subordonaţilor în pasivitate, dar aceste trăsături nu sînt suficiente. Deoarece conducătorii nu pot folosi pieţele de forţă de muncă, concedierile, închirierile de fabrici, şomajul, falimentele ş.a.m.d., mijloacele pentru a disciplina forţa de muncă în socialism sînt mult mai puţin subtile şi mai puţin variate decît acelea aflate la dispoziţia capitaliştilor. Chiar în regimurile de maximă constrîngere, ca România la sfîrşitul anilor '80, muncitorii nu acţionează în mod necesar aşa cum ar putea dori centrul. Deşi în anumite privinţe aparatul central este mai interesat în obţinerea *veneraţiei* publice decît în construirea *legitimităţii* publice (Jowitt 1983: 282), birocraţia răspunzătoare de administrarea societăţii nu doreşte supuşi îngroziţi, ci supuşi docili. Acest

lucru ne invită, aşadar, să problematizăm noţiunea de „control" şi să studiem diversele forme prin care regimurile socialiste au căutat să îl obţină.

Cîţiva cercetători au abordat această problemă prin urmărirea în mod deosebit a mecanismelor de a controla forţa de muncă şi procesul muncii. În măsura în care puterea de muncă a lucrătorilor este ceea ce generează avuţia cu care aceste sisteme operează, controlul asupra forţei de muncă a altora este o componentă crucială a puterii sociale (vezi, de exemplu, Böröcz 1989, Humphrey 1983: 124, 300–16, 370). Ce moduri de control putem identifica, şi cum se raportează ele atît la dinamica centrală a sistemelor socialiste, cît şi la problema ideologiei naţionale? Considerînd prima dintre aceste probleme, Böröcz sugerează că există două moduri principale de a exercita control social: piaţa şi „mijloacele politice" (Böröcz 1989: 289). O posibilitate alternativă vine din discuţia „regimurilor de producţie" făcută de Burawoy, în care şi acesta se referă la forţele pieţei, dar introduce şi mijloace politice variabile care includ grade de consimţămînt sau constrîngere (Burawoy 1985: 12). Discuţia sa aminteşte tratarea de către Skinner şi Winckler (1969) a „modurilor de supunere" din China, care, deşi nu dispune de un model al sistemelor socialiste, conţine o util diferenţiată viziune a controlului social. Skinner şi Winckler sugerează că în orice moment dat, o organizaţie complexă (inclusiv birocraţiile socialiste) poate urmări una sau mai multe din trei tipuri de strategii pentru a obţine docilitatea subordonaţilor. Autorii definesc aceste strategii, pe care eu le voi numi moduri de control, ca remunerative (bazate pe stimulente materiale), coercitive (bazate pe forţă) şi normative (bazate pe imperative morale, norme societale sau alte chemări ideologice). Instabilitatea normativă a societăţilor socialiste mă face să numesc aceasta a treia strategie de control „simbolic-ideologică", mai degrabă decît normativă.

În cadrul modului birocratic al socialismului, aşadar, vorbesc de aceste trei moduri de control. Strategiile remunerative implică a acorda pieţelor un rol în alocarea bunurilor şi forţei de muncă; acestea au format sîmburele celor mai multe eforturi ale conducerilor comuniste de a reforma sistemul. Strategiile coercitive atrag nu numai folosirea sistematică a forţelor de poliţie şi securitate,

ci şi o încercare de *a diminua* sursele de venit neoficiale sau legate de piaţă, pentru că acestea reduc vulnerabilitatea oamenilor în raport cu constrîngerea. Strategiile simbolic-ideologice implică îndemnuri directe, precum şi încercări de a satura conştiinţa cu anumite simboluri şi premise ideologice către care pot fi îndreptate îndemnuri ulterioare.

Am putea subîmpărţi mai departe strategiile simbolic-ideologice potrivit bazelor lor potenţiale de apel: la norme de înrudire şi prietenie, importante în organizarea reţelelor informale şi solidarităţilor locale; la emanciparea proletariatului şi alte dogme ale marxismului/leninismului; la standarde de viaţă şi confort material. A treia dintre acestea, uneori numită „noul contract social", a fost un important auxiliar al strategiei de control remunerative folosite în Ungaria în mare parte din anii '70 şi începutul anilor '80, ca şi în diverse momente în R.D.G., Cehoslovacia, Polonia sub Gierek. O formă finală de apel pe care strategiile de control simbolic-ideologice o pot accentua este chemarea la patriotism şi sacrificiu pentru naţiune. Aici, în sfîrşit, vedem un rol pentru ideologia naţională, ca parte a unui mod de control care este mai întîi simbolic-ideologic şi care se fereşte de apelul la standarde de viaţă sau solidarităţi locale. Aceasta a fost situaţia în România anilor '70 şi '80, unde conducătorii au folosit foarte mult chemările simbolic-ideologice la adresa naţiunii, împreună cu apeluri ineficiente la norme marxist-leniniste.

În formularea lui Skinner şi Winckler, cele trei moduri nu sînt tipuri pure, ci constituie un amestec, cu un element sau altul predominînd în diverse momente şi reflectînd echilibrul forţelor sociale în cadrul aparatului de conducere. Acest fapt crucial trebuie reţinut, pentru că în referinţele mele frecvente la „controlul simbolic-ideologic", în restul acestei cărţi, ar fi uşor să se citească o negare a rolului major al constrîngerii, în toate sistemele socialiste est-europene, dar în special în cel românesc. Maniera în care au căzut regimurile cehoslovac, est-german şi român a făcut să rezulte clar că pilonul lor principal fusese constrîngerea: imediat ce a devenit evident că acele partide nu controlau în întregime mijloacele de distrugere — că de fapt conducătorii cehoslovaci şi est-germani nu se puteau baza pe trupele sovietice staţionate în ţările lor pentru a menţine puterea şi că forţele coercitive din România

se alăturaseră rebelilor — domnia lor s-a terminat. Poate mai mult decît oricare altul, regimul lui Ceauşescu s-a bazat pe constrîngere, pentru care strategiile simbolice erau în cel mai bun caz un adaos important. Sprijinul mai mare sau mai mic pe constrîngere a fost o parte din amestecul de strategii de control, în toate aceste regimuri, aşadar, oricît ar fi putut fi mai vizibile apelurile remunerative sau simbolice.

Socialismul şi producţia culturală

Discuţia de mai sus asupra naturii sistemelor socialiste a avut ca scop de a clarifica ambianţa în care lucrează producătorii de cultură ai socialismului. Pe această temă, teoriile asupra sistemelor socialiste (cu excepţia celei a lui Konrád şi Szelényi) tind către inarticulat. Ele urmăresc rareori implicaţiile depline ale teoriei lor — privind *new class*, proprietatea sau funcţia conducătoare — asupra modului în care *semnificaţiile* sînt produse şi controlate în sistemele socialiste. Literatura asupra producţiei culturale în alte ordini sociale nu este de mare ajutor, pentru că gînditori ca Bourdieu (1984, 1988) şi Williams (1982) îşi încadrează analizele explicit în termenii pieţelor capitaliste; totuşi, suprimarea pieţei în sistemele socialiste înseamnă că, exceptînd cazurile cînd reformele reintroduc mecanisme de piaţă în sfera ei, cultura încetează a fi o marfă. Discuţiile următoare trebuie considerate exploratorii, avînd ca scop să sugereze ce ar putea implica trăsăturile sistemelor socialiste pentru relaţia intelectualilor cu puterea şi pentru comportamentul lor în cadrul societăţii socialiste[14]. Aceasta nu înseamnă că în alte tipuri de societate puterea nu are nici un interes pentru intelectuali sau pentru producţia cunoaşterii, ci doar că în socialism motivele interesului său sînt deosebite.

Am putea începe cu o observaţie din 1988 a unui emigrat român: „Din toate straturile sociale ale României de azi, singurul ale cărui aspiraţii vin în contact cu domeniul pe care puterea îl consideră inalienabil sînt intelectualii“ (Solacolu 1988: 28). Cum se întîmplă aceasta? Un răspuns vine de la Konrád şi Szelényi:

mitul care legitimează sistemul, „redistribuţia raţională", dă partidului un monopol asupra „cunoaşterii teleologice", cunoaşterea necesară pentru a stabili şi implementa ţeluri ale societăţii, cunoaşterea legilor dezvoltării sociale şi a căii către realizarea progresului (cf. Szelenyi 1982: 306). Totuşi, în acelaşi timp, partidul creează persoane educate — un număr mai mare decît are el nevoie, pentru a permite selecţia. Unele dintre ele se specializează tocmai în cunoaşterea societăţii şi a valorilor sociale, şi nu toţi aceşti oameni devin (sau vor să devină) *aparatcici*. Tocmai din acest motiv aceşti doi teoreticieni văd intelectualii ca pe o clasă în formare: deoarece forma lor de muncă îi face esenţiali pentru reproducerea inegalităţii pe care este clădită birocraţia alocativă. Împărţind cu intelectualii o legitimare bazată pe pretenţii la cunoaştere şi creînd un strat de persoane împuternicite de cunoaştere, partidul întăreşte o situaţie privilegiată pentru intelectuali chiar în timp ce o întăreşte pe a sa (Bauman 1987 a: 178). Nu trebuie să privim decît lozincile „partidul ştie mai bine" sau „partidul are întotdeauna dreptate" pentru a vedea în forma lor cea mai stridentă pretenţii de cunoaştere pe care intelectualii le pot contesta uşor, avînd mijloacele de a postula valori alternative care ar putea influenţa maniera în care resursele sînt alocate şi obiectivele stabilite.

Intelectualii socialismului sînt prin urmare deopotrivă necesari şi periculoşi: necesari pentru că abilităţile lor sînt implicate în determinarea valorilor sociale, periculoşi fiindcă ei şi centrul au noţiuni potenţial diferite despre ceea ce trebuie să constituie practica intelectuală. Cînd — aşa cum se întîmplă adesea — aceste noţiuni nu sînt în acord, se naşte un conflict legat de cine are autoritatea de a defini munca intelectuală: cei ce o *prestează* sau cei ce o *comandă*. Pentru cei ce o comandă, chestiunile sînt clare. Din vremurile de glorie ale ţarului cultural stalinist Jdanov încoace, aparatul priveşte producţia culturală ca pe o categorie minoră de activism ideologic şi funcţia artei ca îndoctrinare, oferind răspunsuri clare la problemele sociale (Condee şi Padunov 1987: 13). Scriitorii români povestesc dialoguri interminabile cu cenzorii, care pun în chestiune orice, de la cuvintele folosite pînă la judecata artistului în structura unei povestiri. De exemplu „De ce moare eroul la sfîrşit? Ce vrei să spui, e ucis? O crimă? Dar cri-

mele nu sînt reprezentative pentru spiritul socialist... Hei, nu poţi să-l spînzuri pe individ, e şoferul colectivei!" (Solacolu 1988: 28). În toate acestea vedem relaţia încurcată dintre un partid care crede despre sine că ar conduce toate aspectele societăţii potrivit unei cunoaşteri specializate şi revolta potenţială a celor pe care el i-a creat pentru a-l ajuta în această misiune.

Aceste exemple doar subliniază aspectul relevant mai abstract în capitolul întîi: intelectualii sînt definiţi ca ocupînd „spaţiul legitimării", un spaţiu de interes vital pentru o birocraţie avînd nevoie de acţiuni şi docilitate de la supuşii săi. Toţi intelectualii lucrează cu mijloace simbolice care formează subiectivităţile; talentele lor sînt esenţiale pentru putere şi mai presus de toate pentru orice conducere sau orice perioadă în care un mod de control simbolic-ideologic este important. Natura muncii intelectuale face ca toate noile regimuri să trebuiască să caute a pune stăpînire pe producătorii săi şi pe produsele sale; regimurile socialiste nu sînt o excepţie. La întrebarea dacă sistemele socialiste evidenţiază o formă specială a acestui adevăr general, am sugerat că dubla legitimare a partidului şi intelectualilor prin cunoaştere constituie o particularitate în relaţia partidului cu munca intelectuală. O alta provine din „legile de mişcare" ale socialismului.

Am propus ca „motor" al socialismului pornirea sistemică de a acumula puterea alocativă înrădăcinată în acumularea mijloacelor de producţie. Există vreo cale prin care mijloacele de producţie *ale culturii* devin susceptibile şi ele la această tendinţă? Dacă cineva întreabă în ce constau mijloacele de producţie culturale, te gîndeşti imediat (dincolo de lucruri ca tipografii, hîrtie, culori şi alte mijloace materiale) la anumite forme de cunoaştere acumulată, care servesc ca mijloace de nouă producţie culturală: dicţionare, enciclopedii şi alte compendii, publicarea surselor documentare, tratate şi lucrări de sinteză — cum ar fi *Istoria României* oficială, publicată în patru volume în anii '60 şi menită a fi punctul de orientare pentru orice scrieri ulterioare în cadrul acelei discipline. În Europa răsăriteană socialistă, toate acestea erau produse de colective largi, în instituţii publice, beneficiind de alocaţii imense de fonduri pentru cultură. Există toate motivele să credem că aceste proiecte erau cîştigate pentru diversele institute prin procesele de competiţie şi tocmeala descrise mai sus (vezi şi capitolul şase). Importanţa acestor echivalente culturale ale indus-

triei grele făcea necesar ca ele să fie produse de instituţii „de încredere" sub îndrumarea partidului. Nu pare exagerat să vedem aparatul ca avînd o preocupare conştientă pentru monopolul asupra unor asemenea mijloace de producţie.

Există un alt mijloc de producţie culturală, încă şi mai important decît acelea tocmai menţionate: limba. Pentru înclinaţia partidului de a transforma conştiinţa, controlul asupra limbii este una din cele mai vitale cerinţe. Gross surprinde un aspect al acestui fenomen cînd scrie că regimul comunist modifică limba astfel încît ea nu mai reflectă sau reprezintă realitatea; metafora devine mai importantă decît discursul prozaic şi cuvintele magice le înlocuiesc pe cele descriptive sau logice (Gross 1988: 236–8). Dar în vreme ce Gross vede aceasta ca pe un aspect al distrugerii limbii, eu o văd ca o reinstrumentalizare a limbii ca mijloc de producţie intelectuală. Voi dezvolta acest gînd mai departe cu discuţia lui Bahtin asupra discursului autoritar — orice discurs religios, moral, politic, parental care cere să-l recunoaştem şi să-l însuşim. „Il întîlnim cu autoritatea sa deja topită în el" (1981: 342). Acest discurs nu este unul care poate fi ales dintr-un spectru de posibilităţi echivalente: el se impune şi cere supunere necondiţionată. Structura semantică a unui asemenea discurs e statică, iar termenii săi au fost purificaţi de toate înţelesurile, cu excepţia unuia; acesta e adesea marcat de un limbaj special sau de o scriere diferită (*ibid.*, p. 343). Gross ar fi putut spune, aşadar, că puterea socialistă caută să transforme tot limbajul într-un discurs autoritar, să reducă sensurile cuvintelor, să le încorseteze cu intenţii singulare şi să elimine orice uz al limbajului care permite sensuri multiple[15]. Dacă s-ar putea susţine că toate regimurile se ocupă de limbă într-o anumită măsură, eu aş susţine că regimurile socialiste se plasează în această privinţă la extrem.

Ca un rezultat al încercării de a crea un limbaj „autorizat", *întregul* limbaj devine un teren structurat de putere şi contestat de aceia care se opun centralizării sensurilor. Producătorii de cuvinte populează aceste cuvinte cu scopuri care ar putea fi suspecte; de aceea centrul trebuie să ţină limbajul sub constantă supraveghere. Activiştii de partid îl înţeleg foarte bine pe Bahtin:

„În alcătuirea oricărui enunţ articulat de o persoană socială — de la un răspuns scurt într-o conversaţie obişnuită pînă la lucrări verbal-ideologice majore (literare, ştiinţifice ş.a.) — se pot identifica un număr semnificativ de cuvinte care sînt admise implicit sau explicit ca ale altcuiva şi care sînt transmise printr-o varietate

de mijloace diferite. În arena aproape oricărui enunţ are loc o intensă interacţiune şi o luptă între cuvîntul propriu şi cuvîntul altcuiva, un proces în care ei se opun sau se însufleţesc dialogic unul în raport cu altul. Enunţul astfel conceput este un organism considerabil mai complex şi dinamic decît apare atunci cînd este reprezentat pur şi simplu ca un lucru care articulează intenţia persoanei care îl enunţă, ceea ce înseamnă a vedea enunţul ca un vehicul de expresie, cu o singură voce" (Bahtin 1981: 354–5).

Ce este adevărat despre enunţul cotidian este adevărat în şi mai mare măsură pentru enunţurile din „spaţiul legitimării".

Se întîmplă aşa deoarece nu este vorba, pînă la urmă, de limbaj doar ca mijloc de producţie culturală, ci deopotrivă despre limbaj şi produse culturale ca vehicule pentru formarea conştiinţei şi subiectivităţii: ca mijloc de producţie *ideologică*, de a produce efecte ideologice. Dacă, aşa cum am susţinut în capitolul întîi, caracteristic pentru societăţile socialiste este hegemonia lor inexistentă, vulnerabilitatea lor constantă faţă de puterea de convingere a viziunilor alternative, inclusiv a acelora care emană din Occident; şi dacă Gramsci are dreptate că orice viziune alternativă subminează formarea hegemoniei; atunci nici un regim socialist nu poate încuviinţa producţia de efecte ideologice contrare scopurilor sale, efecte care i-ar revela goliciunea.

Chiar şi dincolo de aceasta, totuşi, categoriile limbajului şi ale discursului *produc lumea socială*. Limbajul şi discursul sînt printre *mijloacele fundamentale* de producţie. Obiectivele sociale, conştiinţa, viaţa socială însăşi sînt constituite în discurs, care poate crea obiecte „de negîndit" anterior (cum ar fi un „comunist patriot") şi poate submina „conceptibilitatea" obiectelor existente (cum ar fi un „patriot fascist" [Laclau MS: 12–13]). În timp ce obiectele sociale, conştiinţa şi viaţa socială sînt de asemenea constituite prin practici care *nu* sînt articulate în discurs (Bourdieu 1977), în sistemele socialiste limbajul capătă o semnificaţie specială ca un element constitutiv al vieţii sociale, tocmai pentru că o nouă ordine de practici generatoare de societate nu a fost regularizată, nu funcţionează fiabil. Pentru un regim politic ca acesta, în care discursul are un rol disproporţionat de productiv, şi în special pentru unul a cărui sarcină autoproclamată este de a schimba societatea, producătorii de discurs *trebuie* să fie incorporaţi în regimul respectiv. Discuţia despre „statul slab" al socialismului

face această observaţie şi mai imperativă, pentru că sugerează că numai în discurs puterea şi unitatea unui asemenea stat pot fi atinse: „Statul este în cel mai bun caz un subiect fragmentat care se imaginează ca unitate... În ciuda bazei sale imaginare, totuşi, [el] se dovedeşte mai solid decît orice altă realitate şi efectele sale sînt mai puternice decît orice element al realului" (Anagnost, 1988: 3).

Am vorbit pînă acum de lupta pentru controlul limbajului dintre agenţii conducerii de partid şi intelectuali ca grup. Dar această luptă explică doar de ce cultura este atît de politizată în societăţile socialiste. Totuşi, ceea ce sugerează discuţia mea de mai înainte despre logica socialismului, şi ceea ce sper să arăt în unele din aceste capitole, este că aria cea mai grăitoare de conflict este *în interiorul* terenului intelectualilor. Partidul creează un sistem educaţional care produce mai mulţi intelectuali decît poate absorbi „aparatul ideologic". Cei a căror gîndire este înrudită cu şi ale căror ambiţii permit o colaborare cu puterea intră în alianţă cu ea. Ceilalţi, a căror preferinţă sau nepotrivire îi exclude, rămîn cu sentimentul că sînt *îndreptăţiţi* să influenţeze — pe baza cunoştinţelor lor — dar ei pot realiza aceasta doar pretinzînd că de fapt cunoştinţele lor sau creativitatea lor artistică reprezintă temeiuri separate pentru status. Pentru ei, aşadar, influenţa depinde de cîştigarea recunoaşterii *autorităţii lor culturale* ca ceva independent de statusul politic la care partidul doreşte să restrîngă exerciţiul puterii culturale.

Asemenea persoane sînt susceptibile de a găsi drumul spre influenţă blocat de alţi intelectuali ale căror reprezentări sînt mai convingătoare pentru birocraţi; de cei cu relaţii personale mai bune; de cei care sînt mai în vîrstă sau cunoscuţi; de cei care au reuşit să obţină locuri în instituţii prin care producţia culturală se presupune că este reglată. Aceasta creează o opoziţie între producătorii de cultură care se simt excluşi de la influenţă şi cei pe care-i văd blocîndu-le calea. Opoziţia lor devine o luptă pentru alocări mai mari de resurse pentru putere culturală. Nu este, subliniez, doar o luptă între „intelectuali" şi „partid", sau (Kagarlitsky [1988: 103]) între „ideologii guvernului" şi „disidenţi" — deşi la prima vedere politizarea culturii face să *pară* că cei care îşi apără autoritatea culturală o fac de pe o poziţie disidentă. Disputa este,



Figura 1*. *Coordonate ale spaţiului culturii în sistemele capitaliste*

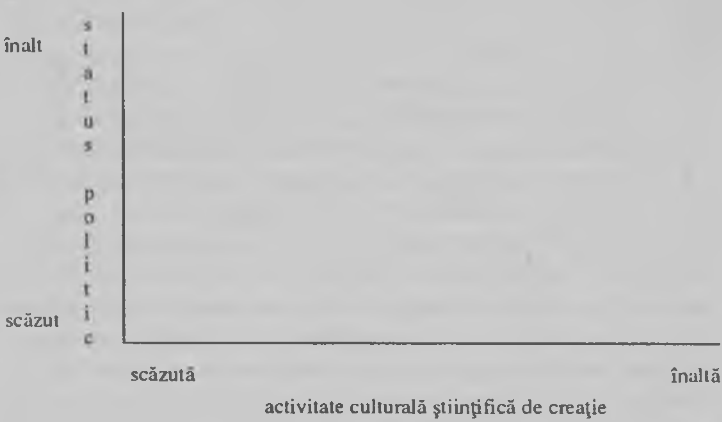


Figura 2*. *Coordonate ale spaţiului politicii culturale în socialism*

* Adaptat după Bourdieu 1982: 128–129. În diagrama lui Bourdieu cele două axe sînt prelungite şi formează patru sectoare: axa verticală este notată „volum de capital" iar cea orizontală „+ capital economic / – capital cultural" şi „– capital economic / + capital cultural". Eu reduc aceasta la diagrama ilustrativă din Figurile 1 şi 2, fiecare axă reprezentînd volumul de „capital" de la înalt la scăzut.

mai curînd, între fracţiuni ale elitei culturale, împuternicite diferit în cadrul sistemului de dominaţie care pretinde şi sprijină producţia de cultură în vreme ce permite influenţa doar unora din producătorii săi.

„Spaţiul de legitimare", „teritoriul intelectual" amintit în capitolul întîi, are prin urmare poziţii diferite în el. Eu le definesc printr-un amestec de îndreptăţiri pe două coordonate, modificate faţă de Bourdieu. În timp ce Bourdieu defineşte spaţiul social de „distincţie" în Franţa ca fiind unul bi-dimensional, ale cărui coordonate sînt capitalul economic şi cultural, fiecare din ele chestiuni de grad (Fig. 1), eu văd spaţiul politicii culturale în socialism ca încadrat de cele două coordonate ale statusului politic şi autorităţii culturale (vezi Fig. 2)[16]. Dimensiunea politică constă în deţinerea unei funcţii birocratice formale (ministrul culturii, al educaţiei, activistul cu cultura şi propaganda, directorul unui institut de cercetare, directorul unei edituri, rectorul unei universităţi) şi/sau titluri avînd o anumită semnificaţie politică (preşedintele Uniunii Scriitorilor, directorul Comisiei Naţionale a Istoricilor, preşedintele Academiei etc.). Dimensiunea „culturală" constă în autoritatea culturală (sau ştiinţifică, sau creativă) recunoscută — romancieri sau poeţi ale căror opere au devenit bine cunoscute, critici cu rubrică permanentă într-o publicaţie culturală, membri ai Academiei (în România, mai însemnaţi dacă au fost aleşi cam între 1955 şi 1975), oameni de ştiinţă foarte publicaţi, profesori universitari, solicitaţi adesea în dezbateri radio sau TV. Poziţia este mai dificil de definit pe această coordonată decît pe cealaltă deoarece evaluările autorităţii culturale sînt divizate de politizarea cîmpului cultural, aşa cum demonstrează ultimele capitole. Astfel, convingerile facţionale ale oamenilor hotărăsc a cui autoritate culturală o vor recunoaşte. Chiar şi aşa, autoritatea anumitor persoane este recunoscută de toate facţiunile (D. Prodan, discutat în capitolul şase şi C. Noica, din capitolul şapte), aşa cum o confirmă competiţia pentru a-i „captura" pe aceşti autori.

Procesele care au loc în acest cîmp de poziţii sînt crucial încadrate de mecanismele alocării birocratice. Aceasta înseamnă două lucruri. În primul rînd, mulţi participanţi se străduiesc continuu să justifice pretenţiile la resurse şi în acest proces ideile despre

naţiune şi reprezentare „adecvată“ a valorilor sale joacă un rol vital. În al doilea rînd, există o tendinţă a celor care urmează o autoritate culturală sporită de a căuta un anume grad de mobilitate ascendentă în dimensiunea politică, care să le asigure accesul la resursele necesare pentru activitatea lor. Adică, organizarea societăţii presează producătorii culturali să convertească o parte din autoritatea lor culturală în status politic, care poate fi apoi folosit la amplificarea standingului cultural prin accesul crescut la resurse.

Deoarece pretenţiile culturale şi de cunoaştere sînt singura justificare a intelectualilor — adică deoarece ei sînt împiedicaţi să exercite direct puterea politică — moneda competiţiei va fi o apărare a culturii, a valorilor „autentice“, a standardelor de profesionalism şi cunoaştere. (În acelaşi mod, argumentează Elias, intelectualii germani din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, excluşi de la activitatea burgheză, şi-au găsit sprijin în valorile culturii şi ale spiritului [1978: 8–22]). Adesea ele vor învălui definiţii ale identităţii naţionale şi valorilor naţionale. Mizele sînt cine obţine să scrie manuale şcolare care prezintă o anume versiune a realităţii, sau să producă o istorie oficială, sau să definească „canonul“ literar, sau să stabilească genealogia cunoaşterii filozofice; ale cui cărţi vor fi publicate, şi în ce tiraje; ale cui proiecte vor primi investiţii care vor facilita alte investiţii mai tîrziu; ale cui lucrări vor primi premii — valoroase nu pentru că ele sporesc vînzările, şi, prin urmare, veniturile, ca în lumea capitalistă, ci fiindcă simpla primire a premiului măreşte pretenţiile de alocaţii viitoare şi promovează valorile pe care a fost construită o lucrare (care pot include, camuflat, valori de rezistenţă la efectele totalizante ale conducerii de partid). Autorii din socialism au mai puţină nevoie de un public de masă care să le cumpere lucrările decît de atenţia birocraţilor care le vor finanţa proiectele.

Accentuez din nou, aşa cum am făcut în capitolul întîi, că nu doresc să reduc toată activitatea intelectuală la o căutare a puterii. Unii producători de cultură sînt într-adevăr oportunişti căutînd o cale spre putere, dar cei mai mulţi dintre ei sînt adînc ataşaţi noţiunii de adevăr sau valoare pe care ei o servesc şi pentru care ei luptă cu pasiune. A prefera o valoare alteia, un adevăr altui adevăr, *este politic* în aceste sisteme, deoarece aceste valori şi adevăruri

sînt reproduse numai prin pretenţii emise în numele lor şi alocaţii făcute în contul lor. Asemenea preferinţe şi lupte au şi consecinţe politice, fiindcă în lupta dintre grupuri acelea care cîştigă pot să o facă prin privarea adversarilor lor de ceea ce este necesar pentru producţia culturală. Ele pot astfel desăvîrşi şi munca centrului de distrugere a focarelor alternative de activitate culturală.

Cum diverse tipuri de intelectuali luptă să sprijine valorile cu cheltuieli birocratice sau să cîştige ei înşişi poziţii birocratice, ei trebuie uneori să înfrunte ierarhiile deja stabilite, atacînd persoane care deţin deja sau par să cîştige titluri şi funcţii importante. Există mai multe mijloace pentru un asemenea atac; doresc să menţionez trei care se leagă de discuţia anterioară. Acestea trei sînt invocarea principiilor de piaţă, preocuparea pentru un public şi alianţa cu Occidentul.

Am sugerat mai sus că pieţele necontrolate sînt anatema pentru sistemele socialiste, deoarece ele mişcă resursele în plan orizontal, nu către şi de la centru — mişcarea proprie sistemelor redistributive. Piaţa ca mecanism distributiv distruge ierarhiile de comandă constituite. În timpul perioadelor de reformă, cînd mecanismele pieţei încep să afecteze sfera culturii, discuţia despre piaţă ar putea revela nelinişte în legătură cu efectele ei reale sau potenţiale în distrugerea ierarhiilor constituite (vezi capitolul cinci). Chiar cînd cultura este izolată în fapt de pieţe, efectele sale reale fac şi piaţa utilă din punct de vedere simbolic, pentru a înfrunta pe oricine e aşezat pe o treaptă superioară. A invoca piaţa în discuţii despre producţia culturală înseamnă a obiecta faţă de ierarhia constituită, a căuta să o subminezi prin invocarea unei raţionalităţi diferite de aceea a alocaţiilor centralizate. Referirile la piaţă în luptele culturale adesea însoţesc întrebări mai direct relevante asupra valorilor pe care scriitorii sau oamenii de ştiinţă ar trebui să le implementeze — ar trebui ca romanele să trateze doar teme relevante pentru socialism, ce loc ar trebui să aibă identitatea etnică într-o analiză de clasă, dacă istoricii pot face istorie intelectuală pură sau trebuie să introducă şi forţele şi relaţiile de producţie, dacă marxismul este singura formă de filozofie, potrivit căror standarde este evaluată o scriere sau operă de artă ş.a.m.d. Întrebările de acest fel şi referirile la piaţă au acelaşi efect: ele subminează poziţia unui oponent şi caută să-i nege un loc mai înalt în structura comenzii culturale[17].

În al doilea rînd, am observat mai sus că atenţia producătorilor se îndreaptă mai mult către birocraţii de la care primesc alocaţii decît spre publicul larg; totuşi, aceasta este o viziune simplistă. Există împrejurări în care specialiştii în cultură vor dori sau vor fi obligaţi să-şi prezinte argumentele publicului, pentru a construi sau a face apel la un public? În general ei ar avea puţine motive să o facă în scopuri de piaţă, care este de mai mică importanţă decît în capitalism: veniturile lor vin mai mult de la centru decît din vînzări. În măsura în care influenţele pieţei pătrund în sfera culturală şi îi măresc caracterul comercial (aşa cum s-a întîmplat în România după 1978, de exemplu), aceasta va intensifica la început lupta pentru puţinele resurse pe care centrul le mai alocă încă. Atenţia se poate îndrepta totuşi şi spre un public de masă, în parte pentru a cîştiga un grup de cititori, şi în parte pentru a convinge centrul să aloce mai mult, pe considerentul că activităţile cuiva interesează un public larg şi ar putea avea un efect asupra conştiinţei maselor. Dincolo de aceasta, producătorii de cultură ar putea face apel la un public ca parte a formării unui „public competent" (vezi secţiunea despre intelectuali din capitolul întîi; vezi şi capitolul patru) care le va recunoaşte pretenţiile la autoritate culturală. Unele dintre aceste pretenţii pot susţine valori alternative în raport cu cele ale centrului; în asemenea cazuri, apelurile la un public vor concura ierarhiile constituite nu prin formarea unei „cereri" publice (aşa cum s-ar întîmpla cu apeluri de masă într-un sistem de piaţă), ci prin instituirea unor focare ale producţiei de semnificaţii în afara controlului aparatului. Ne vom aştepta din partea autorităţilor ca ele să împiedice sau să îngreuneze apeluri de acest gen.

În al treilea rînd, în politica culturală socialistă adversarii ierarhiilor existente dispun de o armă puternică, una care face parte din numeroasele argumente: invocarea „Occidentului". Deoarece logica sistemelor socialiste este opusă raţionalităţii economiilor politice occidentale; deoarece noţiuni strîns legate de lumea occidentală, ca „piaţă" şi „competenţă", sînt în antiteză cu principiile birocratice de comandă alocativă şi patronaj; deoarece orice refuz de a accepta regulile şi valorile partidului seamănă în mod automat, pentru occidentali, cu disidenţa; şi deoarece societăţile Europei de Est sînt societăţi subalterne cu culturi subalterne luptînd pentru recunoaştere într-o lume dominată de Occidentul mai puternic: din

toate aceste motive, „Occidentul" este un participant firesc în luptele culturale. În cadrul oricărei înfruntări între intelectuali est-europeni o fracţiune care încearcă să îmbunătăţească o situaţie dezavantajoasă poate sfîrşi prin a se alia retoric cu Vestul, fie prin opţiune, fie accidental. Această alianţă inserează în luptele pentru valori culturale o reprezentare de interese şi identităţi care leagă „naţiunea" de moştenirea occidentală. Alianţa însăşi a constituit şi ea o resursă, pentru că adesea a făcut ca presiunea externă să se exercite asupra conducerilor, care au descoperit în anii '70 cît de vulnerabile erau economiile lor la efectele nocive ale penetraţiei occidentale.

Revin la problema dinamicii socialismului şi la implicaţiile acesteia pentru cultură. Înfruntări de tipul prezentat mai sus în lumea producţiei culturale, înfruntări care alătură intelectuali într-o luptă cu alţi intelectuali, şi care leagă pe unii dintre ei de partid sau îi plasează în opoziţie cu acesta, pot servi în cele din urmă la a concentra mijloace de producţie simbolică în aparatul puterii. Revendicări şi contrarevendicări de alocaţie îndreptate către birocraţie pentru susţinerea producătorilor de cultură sînt ceea ce animă tendinţa abstractă, a cărei raţiune fundamentală sistemică am discutat-o mai înainte în acest capitol, ca centrul să acumuleze „capacitatea alocativă" chiar şi pe seama constituirii simbolice a societăţii. Asemenea înfruntări animă deopotrivă şi tendinţa corolară a controlului central de a creşte prin paralizarea sau distrugerea focarelor alternative de cultură (vezi secţiunea despre principiile de maximizare şi alocare birocratică). Conducătorii care încearcă să instaleze o nouă ordine simbolică vor urmări să distrugă sau să absoarbă în aparatul politic ordini alternative şi sensuri alternative încă nesupuse unei voinţe noi. Se declară războaie acumulărilor culturale ale unei epoci mai vechi (sînt epuraţi intelectuali, autori mai vechi sînt eliminaţi din biblioteci şi librării, manuale şcolare sînt rescrise), în timp ce noi acumulări le înlocuiesc pe cele vechi[18]. Posibilitatea unor revendicări şi justificări diferite, a unei construcţii diferite a realităţii, pe care aceste forme mai vechi o conţin, nu poate fi lăsată să înflorească. Extrema acestui război declarat este de găsit în Kampuchia lui Pol

Pot, sau în România lui Ceauşescu din anii '80, cu distrugerea bisericilor, clădirilor şi a satelor întregi care semnifică o lume socială „depăşită".

Aceste procese de centralizare a semnificaţiilor şi încercarea de a distruge semnificaţii mai vechi neconvenabile sînt ilustrate în capitolele patru-şapte. Rămîne doar să pregătim terenul pentru aceste capitole prin reducerea discuţiilor abstracte din capitolul de faţă la forma concretă pe care ele au luat-o în România între 1947 şi 1989 şi prin descrierea modului în care ideile despre naţiune au fost şterse din politica şi viaţa culturală a României doar ca să reapară în chiar centrul acestora.

CAPITOLUL AL TREILEA

Suprimarea şi reafirmarea valorilor naţionale în România socialistă

„Nici un membru al unei comunităţi verbale nu poate găsi vreodată în limbă cuvinte care sînt neutre, apărate de aspiraţiile şi evaluările celuilalt, nelocuite de vocea celuilalt. Dimpotrivă, el primeşte cuvîntul prin vocea celuilalt şi cuvîntul rămîne plin cu acea voce. El intervine în propriul său context dintr-un alt context, deja penetrat de intenţiile celuilalt. Intenţia sa proprie găseşte un cuvînt deja locuit.“

Mihail Bahtin

„A devenit un obicei nu prea bun, tovarăşi, de a privi numai spre ceea ce se face în altă parte, de a apela pentru orice la import. Aceasta arată că există şi o anumită concepţie de a considera că tot ceea ce este străin este mai bun, o anumită — hai să-i zicem — ploconire faţă de ceea ce este străin şi mai cu seamă faţă de ceea ce este produs în Occident. Este timpul... de a pune pe primul plan forţele proprii... şi numai după aceea să apelăm la import. Sînt cărţi tipărite în zeci de mii de exemplare care fac apologia modului de viaţă burghez, în timp ce cărţi româneşti bune nu pot fi tipărite din cauza lipsei de hîrtie.“

Nicolae Ceauşescu[1]

Capitolul al doilea a descris trei moduri de control (remunerativ, coercitiv, simbolic-ideologic), ca şi cîteva elemente ale unui model de analiză a sistemelor socialiste reale: tendinţa lor de a maximiza resursele aflate la dispoziţia aparatului politic, „economiile de penurie“, slăbiciunea structurală intrinsecă a sta-

telor socialiste. Cum arătau aceste trăsături generale în România anilor '60 –'80? Una din sarcinile capitolului de faţă este de a răspunde la această întrebare. Printre altele, arăt cum modul de control simbolic-ideologic preferat de Ceauşescu a creat o poziţie deosebit de strategică pentru producătorii de cultură.

Sugerez de asemenea cîteva motive pentru care vehiculele simbolice favorizate de regim au ajuns să fie cele *naţionale* şi nu altele. Nu era tocmai firesc acest rezultat, deoarece în contextul unui regim marxist-leninist, ideea naţională nu era, teoretic, binevenită. Era chiar necesar să *disloce* şi să *aproprieze* acel puternic discurs asupra Naţiunii*, construit atît de viguros în anii antecedenţi. Recapitulez, deci, procesul şi mijloacele prin care s-a suprimat şi după aceea reinserat discursul naţional în politica românească după 1947. Argumentul presupune un fapt binecunoscut, anume că acel discurs căpătase o forţă simbolică majoră în perioada anterioară regimului comunist, prin instituţionalizarea şi autonomizarea lui parţială în politică şi ştiinţă (organizarea catedrelor universitare, menirea exprimată de Academia Română, înfiinţarea muzeelor şi a institutelor de cercetare, ş.a.m.d. — vezi Verdery 1987). Tocmai intensitatea şi instituţionalizarea limbajului identităţii naţionale din anii anteriori au contribuit mult la forţa sa simbolică ulterioară. Dacă un discurs naţional nu ar fi devenit atît de puternic din punct de vedere ideologic înainte de cel de-al doilea război mondial, elitele comuniste nu ar fi fost atît de interesate să captureze acest discurs în favoarea scopurilor socialismului. Chiar şi mai mult: în capitolul patru, sugerez că discursul naţional era atît de puternic instituit în viaţa culturală şi politică românească, încît pe termen lung el a subminat discursul marxismului pe care se baza conducerea de partid.

România de la finele anilor '70 şi în anii '80 a fost un exemplu clasic al unei specii care devenea tot mai rară în acei ani: o economie autoritară neostalinistă, puternic centralizată, conformîndu-se foarte bine modelului birocratic alocativ. Aproape nimic din forţele economiei de piaţă, descentralizarea deciziilor economiei, sau pluralismul politic apărute în ţări ca Ungaria şi Polonia

---

* În capitolele ce urmează, scriu „Naţiune" cu majusculă ca să semnalizez statutul ei de operator ideologic-simbolic: *ideea* de „popor român."

nu au apărut în peisajul românesc. Statul a persecutat spiritul întreprinzător independent, a modificat destinaţia loturilor „private" ale ţăranilor, a militarizat multe întreprinderi pentru a controla scurgerile de producţie, a pus contractele economice sub supravegherea Tribunalului Suprem şi a redus toate fondurile întreprinderilor pentru plata muncitorilor (vezi Georgescu 1988: 75–76).

Faptul că numim acest sistem puternic „centralizat" nu înseamnă însă că centrul era omnipotent. Ca toate economiile autoritare, economia românească a cunoscut mecanismele de negociere verticală şi mica înţelegere orizontală, avînd ca rezultat acumularea ilegală, cererile de investiţii umflate, lipsuri endemice şi informaţia total mistificată, toate acestea diminuînd puterea centrului. Cînd severitatea datoriei internaţionale a Poloniei a produs consternare generală prin 1980, conducerea de partid românească a lansat o campanie de a plăti datoria României înainte de termen. Această „criză a datoriilor" a exacerbat slăbiciunea centrului politic, care era la discreţia unităţilor sale subordonate pentru informaţie şi pentru resurse de a plăti datoria. Campania de achitare a datoriilor a îndreptat pe canalele de export o parte semnificativă a producţiei, care ar fi intrat în mod obişnuit în circuitele redistributive interne pentru a ţine economia şi populaţia într-o condiţie normală, ceea ce a agravat şi mai mult lipsurile interne. În acest deceniu, aşadar, a existat o tensiune neobişnuit de înaltă între activiştii de partid superiori şi administratorii superiori, într-o luptă pentru control maxim asupra resurselor şi informaţiei fiabile, şi unităţi din josul ierarhiei de producţie şi administrare, înfruntîndu-se să acumuleze resursele necesare pentru îndeplinirea planurilor tot mai umflate, a căror neîndeplinire atrăgea sancţiuni tot mai aspre. În „haosul supraorganizat" (în formularea economistului Marvin Jackson) al economiei politice româneşti, centrul său slab apărea puternic numai prin recursul masiv la constrîngere, tot mai caracteristic pentru România anilor '80.

Pe lîngă neobişnuit de marea sa centralizare, România era deosebită în cadrul blocului răsăritean prin modul ei de control. La începuturile regimului comunist în România, aceasta, ca şi cele mai multe dintre celelalte, îşi controla populaţia mai ales prin forţă, care a fost mai tîrziu slăbită şi asociată scurtă vreme în anii

'60 cu ceva stimulente economice (Jowitt 1971: 116–117). Anii '70 au introdus un mod de control care era în primul rînd simbolic-ideologic, sprijinit şi apoi înlocuit de măsuri coercitive în anii '80. Strategiile de control remunerative au fost minime în acele două decenii. Cheltuielile pentru consum au suferit în raport cu acumularea, care a primit neobişnuit de marea cotă de aproximativ o treime din venituri[2]. (Cu alte cuvinte, conducătorii României au căutat să depăşească efectele negative ale centralizării asupra producţiei nu prin reforme, ci prin ridicarea forţată a nivelului investiţiilor.) Asta înseamnă că apelurile simbolice nu puteau invoca standardele de viaţă. Alături de referiri la lozincile marxist-leniniste, cel mai răspîndit apel simbolic în România, mai mult decît în alte state ale blocului, a fost la valorile Naţiunii (de exemplu, King 1980: 121).

Un mod de control simbolic-ideologic poate fi observat încă din 1967, o dată cu înfiinţarea unei comisii ideologice în cadrul Comitetului Central, dar semnalul său fără echivoc e constituit din două discursuri ale lui Ceauşescu, pe 6 şi pe 9 iulie 1971, numite „tezele din iulie". Deplîngînd faptul că activitatea ideologică rămăsese în urma altor evoluţii, „tezele" anunţau o campanie intensificată pentru a ridica nivelul de conştiinţă al oamenilor în vederea formării „omului nou". Ceauşescu a respins în mod explicit folosirea diferenţierilor salariale ca stimulent (1972 [1971]: 203), insistînd că nu stimulentele materiale, ci conştiinţa trebuie să motiveze efortul, criticînd imitarea servilă a obiceiurilor străine, îndeosebi occidentale. Accentele acestor discursuri au cîştigat tot mai multă forţă pînă la finele deceniului următor.

O parte din sarcina acestui capitol este de a arăta cum, în cadrul unui mod de control simbolic, ideologia naţională a cîştigat o poziţie prestigioasă. Conducerea nu s-a limitat la aceasta: discursurile invocau frecvent alte noţiuni, ca ideea de progres, importanţa ştiinţei, o etică a muncii şi productivităţii etc. Din cînd în cînd, una sau alta dintre aceste idei, cum ar fi noţiunea de adevăr, era preluată mai pe larg (vezi capitolul şase). Dacă ideile comuniste şi socialiste ar fi fost mai influente înainte de venirea partidului la putere, acestea ar fi putut avea mai multă greutate în consolidarea regimului. În absenţa lor, totuşi, îndemnurile care provocau răspuns şi dezacord — din acest motiv, susţin, cele mai

eficiente — erau acelea privind Naţiunea. Modul de control al conducerii s-a fixat de aceea tocmai pe discursul atît de bogat dezvoltat în anii interbelici. În consecinţă, a urmat o crîncenă luptă pentru a defini şi controla ideea naţională.

Lupta a devenit crîncenă din trei motive. Mai întîi apelurile la solidaritate naţională pot mobiliza potenţial şi prin urmare controla forţa de muncă; ele erau deci deosebit de importante pentru o conducere care refuza continuu să crească forţele de piaţă sau standardul de viaţă pentru a motiva forţa de muncă. Al doilea, concurenţii partidului din intelighenţia culturală erau maeştrii unui discurs naţional adînc înrădăcinat în practici şi instituţii precomuniste, iar acei concurenţi puteau invoca ideile naţionale într-o manieră mai largă şi mai cuprinzătoare decît partidul, care era obligat să lege valorile naţionale destul de îngust de rolul partidului în viaţa românească. Al treilea, apropierea conducerii partidului de valorile naţionale le-a făcut pe acestea teren de înfruntare între diferite facţiuni ale elitei culturale aflate în competiţie pentru resurse ale statului. Asemenea înfruntări au devenit chiar mai importante în statul socialist decît fuseseră în România interbelică, pentru că după 1947 activitatea intelectuală a pierdut cea mai mare parte a izolării sale de sfera politică. Constrîngerile politice exercitate asupra pieţei au redus şansele scriitorilor de a-şi cîştiga independent viaţa, de exemplu: profesorii universitari au primit salarii de la stat şi li s-au interzis lecţii particulare; statul a finanţat iniţial toate instituţiile, cum ar fi muzeele şi institutele de cercetări, angajaţii acestora trăind din salarii plus cărţi publicate pe canale cenzurate. În aceste împrejurări, oricine avea ideea să continue trebuia să obţină atenţia birocraţiei, adesea captată prin „apărarea Naţiunii".

Ar trebui să clarific două serii de termeni pe care-i folosesc în analiza mea. Deşi scriu în mod repetat despre „intelectuali" şi „conducerea de partid", distincţia dintre aceste grupuri nu e uşor de stabilit. Cei mai mulţi dintre „intelectualii" la care mă refer erau şi membri de partid; unii erau birocraţi (directori de institute de cercetări, de exemplu); mulţi ar refuza eticheta de „intelectual" unor persoane pe care le includ în această categorie, deoarece dreptul la statutul de „intelectual" real era el însuşi o chestiune disputată. În acelaşi timp, aşa cum am arătat în capitolul al treilea,

aceşti termeni nu înseamnă că povestea spusă în restul acestei cărţi este o istorie cu „intelectuali“ împotriva „partidului“. Dimpotrivă: cele mai multe din conflictele prezentate în capitolele următoare au avut loc nu între „partid“ şi „intelectuali“, ci între facţiuni ale producătorilor de cultură. Cînd folosesc totuşi termeni ca „partid“ şi „intelectuali“ mă refer la o despărţire între elita politică de vîrf şi membri ai stratului de producători culturali. Conducerea superioară de partid era relativ — chiar dacă nu integral — unificată, fiindcă sub Ceauşescu diferenţele de opinie la vîrf erau în mod constant eliminate. Prefer să vorbesc de o „conducere“ mai degrabă decît pur şi simplu de Ceauşescu, fiindcă nu cred că el era singurul actor semnificativ din vîrful societăţii româneşti: el a condus o clică stăpînă pe multă putere într-un stat hipercentralizat, dar slab.

Evoluţii generale în politica românească

Pentru ca societatea românească să capete caracteristicile pe care le-am relevat mai sus — un sistem centralizat neostalinist bazat pe un mod de control simbolic-ideologic — a fost nevoie de o evoluţie cu patru componente principale. Mai întîi, în timpul primelor sale două decenii, regimul a adoptat, cu sprijin sovietic, un program stalinist de industrializare forţată, pe care apoi l-a continuat împotriva dorinţelor sovietice prin afirmarea unei oarecari independenţe la începutul anilor '60. Atît industrializarea cît şi autonomia erau esenţiale pentru viitorul regimului ca birocraţie redistributivă, maximizînd resursele pe care el le-ar fi putut controla. În al doilea rînd, eclipsa impulsurilor reformiste în cadrul conducerii de partid a exclus alternativele la un mod de control simbolic-ideologic (cum ar fi „contractul social“ bazat pe standardul de viaţă, care a prevalat în Ungaria în acelaşi timp). Acesta a fost rezultatul procesului prin care Ceauşescu şi-a consolidat puterea ca secretar general între 1965 şi 1974. În al treilea rînd, sprijinirea pe controlul simbolic a necesitat crearea unei inteligheţii care ar fi putut sluji ţelurile conducerii de partid şi produce în mod sigur un climat ideologic potrivit intenţiilor acesteia.

Cînd a devenit clar că mulţi intelectuali nu doreau totuşi să joace acest joc, conducerea a început să distrugă bazele forţei lor de a i se opune. În al patrulea rînd, ascendenţa simbolurilor naţionale a necesitat înlocuirea retoricii internaţionalismului comunist cu una a valorilor naţionale, evidentă în unele zone deja la sfîrşitul anilor '50 şi sancţionată oficial în 1964–1966. Restul acestui capitol discută fiecare din aceste patru procese, pe primele două sumar, pe celelalte mai pe larg.

DE LA CURTEAN LA REBEL: PARTIDUL ROMÂN SE DESPRINDE DE SUB DOMINAŢIA SOVIETICĂ

Cînd şi-a început ascensiunea spre putere în 1944, Partidul Comunist Român era minuscul — proporţional cel mai mic în toată Europa de Est (Shafir 1985: 27) —, numărînd 1000 de membri după unele estimări şi maximum cîteva mii după altele (King 1980: 18, 38). Motivele acestei slăbiciuni sînt mai multe, avîndu-şi sursa în structura socială a României interbelice: nivelul scăzut de dezvoltare industrială şi în consecinţă numărul mic al proletariatului industrial, lipsa de interes a ţărănimii (recent emancipată şi împroprietărită) pentru agitaţia comunistă, interzicerea partidului în 1924 deoarece promova lupte naţionale periculoase pentru noul stat românesc[3] şi consecventa seducţie a partidului pentru minorităţile naţionale nemulţumite de situaţia lor în România interbelică. Ultimul din aceste motive a împiedicat foarte mult recrutarea comunistă în rîndurile populaţiei majoritare, deoarece ne-românii erau atît de proeminenţi în rîndurile sale[4]: dintre cei şase prim-secretari ai partidului din perioada 1921–1944, numai primul era etnic român. Acest fapt ne ajută să explicăm disputele ulterioare în jurul problemei partidului ca instituţie „naţională" sau „străină". Recrutarea a fost mai departe stînjenită deoarece statutul ilegal al partidului a împiedicat activităţi de partizani în timpul războiului, de tipul celor care au ajutat la construirea unei baze de masă în Iugoslavia şi Bulgaria. Experienţa principală a liderilor comunişti nu era politica practică, ci închisoarea sau exilul temporar, „celulele" — nu organizatorice, ci în sens literal — diferitelor închisori în care membrii săi au dezvoltat

o solidaritate. Aceste experienţe au pregătit unităţile unei rivalităţi facţionale în cadrul conducerii, în special diviziunea între „moscoviţi“, care petrecuseră anii de ilegalitate la Moscova, şi cei care petrecuseră acel timp în închisori româneşti. Pentru toate aceste motive, este indiscutabil că, fără sprijin sovietic la sfîrşitul anilor '40, Partidul Comunist Român nu ar fi putut cuceri puterea.

Mai mult sau mai puţin ascunse pînă în 1948, facţiunile partidului şi-au continuat disputa pînă cînd grupul condus de Gheorghiu-Dej a prevalat, la începutul anilor '50. Acest grup, dominat de etnici români şi care îşi eliminase foarte puternicii rivali evrei şi maghiari, s-a supus totuşi internaţionalismului hotărît al lui Stalin şi a continuat să accepte, aşa cum făcuseră oponenţii lor, directivele sovietice privind nu numai industrializarea forţată, ci şi suprimarea valorilor naţionale. O măsură a hotărîrii de a industrializa este creşterea cu 748 la sută a resurselor consacrate industriei româneşti între 1950 şi 1965 (Crowther 1988: 63). În timp ce conducerea de partid putea prezenta industrializarea ca pe o necesitate patriotică în interesele Naţiunii (într-o manieră foarte asemănătoare cu cea a unor politicieni interbelici), în multe alte privinţe vizibile conducerea părea pregătită să renunţe la naţionalitatea sa. Cărţile de istorie româneşti au acordat brusc slavilor un rol proeminent în formarea poporului român şi în multe importante evenimente trecute; scriitori români celebri au fost interzişi ca inadecvaţi conştiinţei socialiste; filiaţiile lingvistice latine, atît de atent recreate de lingviştii secolului al XIX-lea, au fost estompate în 1953 de o reformă ortografică ce a înlocuit „â“ cu „î“ chiar şi în numele ţării.

O dată cu aceste schimbări a venit şi o reorientare a comerţului exterior al României (înainte practicat mai ales cu ţările vest-europene), două treimi din volumul acestuia mergînd în 1981 către Uniunea Sovietică şi alţi parteneri din C.A.E.R. (Turnock 1986: 231)[5]. O parte din acest „comerţ“ a luat forma despăgubirilor de război către U.R.S.S., mediate prin companii mixte (Sovromurile) care au permis exploatarea extensivă de către sovietici a bunurilor brute şi finite româneşti. O altă parte a constat în exporturi, atît din agricultură, cît şi din noua industrie constructoare de maşini către economiile mai avansate ale blocului, R.D.G. şi Cehoslovacia. Din aceste ţări au apărut curînd plîngeri potrivit cărora a

acorda în continuare subvenţii necompetitivei industrii grele româneşti nu avea nici un sens. Ca rezultat, sovieticii au propus restructurarea comerţului din cadrul blocului: România trebuia să se specializeze în produse agricole şi industria bunurilor de consum, lăsînd industria grea cehoslovacilor şi est-germanilor, care erau mai buni la aceasta. Către sfîrşitul anilor '50 şi la începutul anilor '60, aceste propuneri au fost exprimate din ce în ce mai ferm, cu cereri ca România să-şi modifice planurile de producţie.

Acesta a fost contextul aşa-numitei „declaraţii de independenţă" a României, un document publicat în aprilie 1964, care anunţa refuzul partidului de a subordona nevoile naţionale unui corp planificator supranaţional în care alţii ar fi dictat forma economiei ţării. Declaraţia insista că interacţiunea dintre statele lagărului socialist trebuie să fie bazată pe respectul suveranităţii şi integrităţii fiecăruia. Cînd, două luni mai tîrziu, geograful sovietic Valev a lansat planul de integrare regională pentru Dunărea de Jos, care ar fi despărţit largi porţiuni ale teritoriului României şi Bulgariei de restul economiilor respective, românii au reacţionat atît de violent, încît planul a fost retras. De aici încolo, au fost abandonate ideile care ar fi integrat România în altceva decît contracte puţin riguroase în C.A.E.R. Comerţul României în cadrul blocului a scăzut pînă în 1970 de la două treimi la mai puţin de jumătate (Linden 1986: 356), în timp ce schimburile cu Occidentul şi cu alte ţări în curs de dezvoltare au crescut rapid. Reorientarea ţării către Occident a culminat cu intrarea ei în G.A.T.T. în 1971, în Fondul Monetar Internaţional şi Banca Mondială în 1972, cu avantaje economice de la Comunitatea Europeană în 1973 şi clauza naţiunii celei mai favorizate în 1975. Pînă în 1974, comerţul României cu Occidentul a ajuns să-l depăşească pe acela cu C.A.E.R. (*ibid.*, p. 360).

„Declaraţia de independenţă" a avut un număr de consecinţe cu bătaie lungă, dintre care una este deosebit de importantă pentru tipul de analiză pe care-l folosesc pentru socialismul românesc. Refuzînd încorporarea într-o unitate planificatoare mai mare şi insistînd asupra dreptului său de a dezvolta industria grea, aparatul de partid român şi-a asigurat la nivel maxim posibil acumularea de resurse politice şi economice, inclusiv capacitatea

autonomă de a produce mijloace de producţie. Aceasta a însemnat o birocraţie alocativă mai mare, mai complexă şi potenţial mai bogată, mai capabilă de a proteja autarhic intrările şi ieşirile în circuitele ei de valori. Dacă industria grea ar fi fost rezervată altor state din bloc, aceasta ar fi diminuat cantitatea de resurse disponibilă pentru controlul partidului român. Neostalinismul şi hipercentralizarea ar fi avut un viitor îndoielnic, nu acela strălucit de care aveau să se bucure. O altă consecinţă a mai marii autonomii a României a fost crearea oficială a spaţiului pentru o formă de conducere comunistă care să fie naţională. Această posibilitate a fost subliniată imediat după „declaraţia de independenţă", prin publicarea unui volum de manuscrise inedite ale lui Marx, intitulat *Note despre români* (Marx 1964). În ele Marx apăra activităţile antiruse ale României în secolul al XIX-lea şi drepturile ei de suveranitate — în mod repetat încălcate de Rusia (cel mai recent în 1940) — asupra Basarabiei. Acest text a făcut posibilă imaginarea unei ideologiii comuniste compatibile cu sentimentul naţional antirus atît de răspîndit printre români (Shafir 1985: 50).

ELIMINÎND REFORMISMUL

O a doua precondiţie a economiei politice româneşti în anii '70 şi '80 a fost eliminarea prealabilă a ceea ce s-ar fi putut numi forţe reformiste sau tehnocratice. Momentul semnificativ pentru aceasta a venit o dată cu moartea lui Gheorghiu-Dej, în 1965, cînd o nouă conducere ar fi putut lărgi iniţiativele existente către descentralizare. Deşi Ceauşescu a apărut ca secretar general fără luptă aparentă, programele care urmau să devină caracteristice pentru guvernarea lui nu au fost clar identificabile pînă în anii '70, ceea ce sugerează că el a avut nevoie de ceva timp pentru a-i elimina pe cei aflaţi în dezacord cu programele pe care intenţiona să le urmeze (de comparat, de exemplu, prezentările lui Jowitt 1971 şi Crowther 1988). Iniţial, părea că maniera sa de a conduce ar face loc unei elite tehnocratice — în sens mai larg, pentru „noua *middle-class*" de specialişti, muncitori calificaţi, tehnicieni, oameni de ştiinţă şi administratori economici de nivel inferior pe care procesul de industrializare îi generase (vezi Jowitt 1971: 195) — pe

spezele birocraţiei superioare de partid. O asemenea evoluţie ar fi adîncit tendinţele deja evidente către înlocuirea unui mod de control în primul rînd coercitiv cu mai multă remuneraţie, inclusiv diferenţieri de salarizare şi beneficii sociale mai mari pentru populaţie (*ibid.*, pp. 187–9). Motivaţi în parte de dezechilibrele şi tensiunile care însoţiseră anii de suprainvestiţii şi mecanismul de planificare centrală (Jackson 1981: 266), planificatorii de partid şi Ceauşescu însuşi au lansat propuneri care ar fi mărit nivelul de consum, ar fi moderat acumularea şi investiţia, ar fi introdus un grad de descentralizare administrativă şi autonomie managerială şi ar fi sfîrşit controlul direct al Comitetului Central asupra planificării economice (vezi Crowther 1988: 82–3; Montias 1967: 79). Exact aceste tendinţe erau active în Partidul Comunist Maghiar în acelaşi timp, şi aveau să culmineze în noul mecanism economic din 1968, care a propulsat Ungaria pe drumul către socialismul de piaţă[6].

În România, totuşi, s-a întîmplat că oponenţii birocratici ai acestor reforme, temîndu-se de o reconfigurare a puterii în beneficiul persoanelor aflate mai jos în ierarhia politică, au reuşit să-l cîştige pe secretarul general pentru punctul lor de vedere (Crowther 1988: 83). Deşi unii identifică eclipsa definitivă a reformismului cu înlăturarea primului-ministru Maurer în 1974 (Georgescu 1986: 50–1), cu mult înaintea acelui an era evident că o linie neostalinistă reapărea şi controlul remunerativ era înlocuit de unul simbolic-ideologic. În 1971, în urma unei vizite în Coreea de Nord, China şi Vietnamul de Nord, „tezele din iulie“ au inaugurat ceea ce a fost numit „minirevoluţia culturală“ a lui Ceauşescu, cu accent reînnoit pe realismul socialist şi atacuri împotriva intelectualilor care nu reuşeau să păstreze linia. În plus, cincinalul 1971–1975 a recentralizat economia şi a reînnoit nivelele masive de investiţii din cincinalele anterioare (Shafir 1985: 107, 121).

Aceste evoluţii au fost foarte semnificative pentru subiectul prezentei cărţi. Abandonînd un mod de control bazat pe stimulente materiale şi îndreptîndu-se către unul simbolic-ideologic, regimul Ceauşescu s-a salvat de la descentralizarea puterii inerentă în multe reforme democratice. Mai mult, el a mărit greutatea relativă a intelectualilor umanişti şi culturali în raport cu cei tehnici. Adică, deoarece nu a existat o reformă a economiei politice

româneşti, inginerii, economiştii şi directorii de întreprindere au pierdut din influenţa asupra aparatului, în timp ce istoricii, scriitorii şi filozofii — stîlpii creaţiei ideologice şi simbolice — au cîştigat în raport cu ei. Aceasta nu înseamnă că primii erau acum fără influenţă, ci numai că deciziile adoptate de Ceauşescu au creat implicit un rol privilegiat pentru o elită culturală. Din capacitatea lor de a produce imagini persuasive ale lumii sociale aveau să vină simbolurile stăpînirii.

Dacă ne gîndim la cîmpul vieţii politice ca la un peisaj în care diferite forţe sociale se ridică, asemenea dealurilor şi munţilor, la o înălţime proporţională cu influenţa lor, atunci consolidarea puterii operată de Ceauşescu a transformat movila culturală într-un mic munte. Aceasta a însemnat că problema celui care îi va sta în vîrf a devenit brusc mai importantă decît fusese cu cîţiva ani înainte. Împreună cu secretarul general se ridicase o nouă configuraţie de oportunitate pentru producătorii culturii.

În timpul conducerii sale, totuşi, aceştia au avut din ce în ce mai mult de înfruntat trei probleme. Conducerea de partid avea să exercite presiune continuă asupra formelor produselor lor culturale. Propriile lor rînduri aveau să fie fragmentate de competiţia pentru influenţă — pe care numai unii dintre ei o puteau atinge. Cel mai important, criza economică de la finele anilor '70 şi din anii '80 avea să aducă reintroducerea forţelor pieţei limitate. Acestea constau în legi care stipulau autofinanţarea, ceea ce însemna că întreprinderile culturale — reviste, institute de cercetări, muzee, edituri, teatre etc. — trebuiau acum să se întreţină cel puţin parţial. În timp ce producţia industrială continua să fie protejată prin „constrîngeri bugetare slabe" deci, cultura a suferit un proces parţial de retransformare în marfă, care i-a supus pe producătorii săi (chiar dacă diferenţiat) unor noi presiuni economice, pe lîngă cele politice, mai vechi.

RELAŢIILE REGIMULUI CU INTELECTUALII

Dat fiind recursul partidului la moduri simbolice de control — dat fiind, adică, un partid care prin 1971 îşi anunţase clar nevoia de a fi sprijinit de cultură într-o formă sau alta, şi nu de

standardele de viaţă — ce relaţii au apărut între elita politică şi creatorii de cultură? Problema acestor relaţii era, desigur, la fel de veche ca şi regimul. Jowitt o descrie ca parte a procesului de „penetrare“ — „modificarea decisivă sau distrugerea valorilor, structurilor şi comportamentelor care sînt percepute de o nouă elită ca fiind compromiţătoare sau contribuind la existenţa actuală sau potenţială a centrelor alternative de putere“ (1971: 7). Shafir nuanţează această analiză, vorbind de modul în care elitele au modificat hegemonia prerevoluţionară, nu în primul rînd ocupîndu-se de valorile *maselor* româneşti, ci transformîndu-i pe aceia care *produc instrumentele* resocializării masei: scriitori, ziarişti etc. (Shafir 1983 b: 395–6). El descrie fazele timpurii ale regimului promoscovit Gheorghiu-Dej ca „acumularea primitivă de legitimitate“ (vezi Meyer 1969: 192), înţelegînd prin aceasta efortul de a distruge bazele de hegemonie pe care le-ar fi putut utiliza contraelitele potenţiale şi analizează cum intelectualii români au fost apoi duşi în sistemul de valori susţinut de conducerea de partid.

Folosesc o conceptualizare similară în această secţiune, în termeni puţin diferiţi. Ca Shafir, văd problema modificării hegemoniilor prerevoluţionare ca una care angajează diferite fracţiuni ale elitei societale în primul rînd, iar masele numai în subsidiar. În cadrul elitei politice şi intelectuale apare un conflict asupra valorilor simbolice: ce simboluri sînt de preferat, ce acumulări de sensuri simbolice trebuie create, în ce măsură se pot ele baza pe acumulări de sens anterioare şi în ce condiţii vor fi produse valorile simbolice. Conflictul priveşte prin urmare *producţia* de valori simbolice şi culturale, *evaluarea* lor (o sarcină de obicei îndeplinită de critici şi istorici ai culturii) şi *aproprierea* sau chiar *exproprierea* lor. Dacă vom vedea cultura ca fiind produsă — asemenea oricărei creaţii umane — în cadrul unor anumite relaţii instituţionale şi cu anumite mijloace materiale, atunci cum manipulează un regim politic nou aceste relaţii şi mijloace astfel încît să influenţeze tipul de cultură ce se produce şi să pună mîna pe valorile simbolice care îl vor promova? Cum poate un regim să protejeze structurile instituţionale şi birocratice pe care le creează pentru cultură ca să nu sufere modificări sau subminări de către persoane care sînt legate de o mai veche definiţie a lucrurilor? Cum deschide regimul noi regiuni pentru producerea de discursuri

simbolice favorabile lui şi cum le închide pe acelea vechi care l-ar putea submina? Dilema pentru cei aflaţi la putere este de a permite suficientă continuitate cu hegemonia preexistentă astfel încît să menţină producţia culturală socialmente eficientă, fără a permite continuităţilor să covîrşească noul proiect cultural. Provocarea pentru producătorii de cultură este ca, la rîndul lor, să-şi folosească stăpînirea repertoriului simbolic şi autoritatea culturală fie pentru a intra mai adînc în sferele puterii, fie pentru a-şi construi propriile imperii paralele.

O problemă deosebit de acută pentru toţi participanţii gravitează în jurul manierei de a defini autoritatea culturală. Ce constituie un monopol asupra resurselor simbolice şi ce *contează* ca resurse simbolice? Aceasta necesită eforturi de a defini care produse culturale noi vor fi recunoscute ca avînd „calitate" — adică lupte pentru a impune standarde de gust şi competenţă. Aceasta include şi o luptă asociată pentru a defini care produse culturale anterioare trebuie acceptate într-un canon nou, sau, poate mai bine zis, ce *părţi* ale produselor culturale anterioare vor fi acceptate: ce scriitori şi gînditori, şi care dintre operele lor, vor forma repertoriul simbolic autorizat al socialismului românesc? Mare parte a conflictului apare printr-un proces de reinterpretare simbolică, pe măsură ce anumite faţete ale scrierilor şi scriitorilor de dinainte sînt relevate şi binecuvîntate într-un sistem de evaluări dat, în timp ce alte faţete sînt eliminate, respinse ca neesenţiale sau condamnate violent şi opera respinsă. Pentru a da un scurt exemplu: Eugen Lovinescu a fost una dintre primele figuri interbelice reabilitate în patrimoniul autorilor acceptabili pentru un regim stîngist, datorită opoziţiei sale energice faţă de fascism şi aderenţei sale la principii liberal-democratice. Totuşi, în anii '80 aceste articole utile din repertoriul său au fost trecute cu vederea pentru a condamna aprecierea sa pentru standardele occidentale, „străine". (Subtextul era un atac împotriva fiicei sale, Monica Lovinescu, unul dintre cei mai activi membri ai emigraţiei pariziene şi un susţinător principal al criticii regimului Ceauşescu la Radio Europa Liberă.)

Procesul prin care conducerea de partid a căutat să remodeleze instrumentele producţiei culturale este mult mai lung şi mai încîlcit decît poate fi spus aici. Specificări ale acestuia privind

comunitatea literară pot fi găsite în detaliata analiză a relaţiilor regim-scriitor pînă în 1974 — făcută de Gabanyi (1975) —, căreia discuţia ce urmează îi este mult îndatorată; Crowther (1988), Georgescu (1981), Gheorghiu (1987) şi Shafir (1981, 1983 a, 1985) oferă informaţii suplimentare. În ansamblu, vorbind din punctul de vedere al conducerii partidului, aceasta este povestea unei mari dezamăgiri, fiindcă partidul a creat o inteligheнţia culturală după chipul său, a oferit condiţii pe care le credea propice pentru creaţie şi a văzut că mulţi intelectuali îi resping iniţiativele şi cer mai multă libertate. Consecinţa acestei deziluzii, care a atins o culme în 1968, a fost un lung asediu împotriva unei deja instalate infrastructuri pentru producţia culturală. Din punctul de vedere al cel puţin unora dintre scriitori şi oameni de ştiinţă, aceasta este istoria unei lupte pentru a recuceri un spaţiu de producere a valorilor culturale autentice şi pentru a crea contrainstituţii care să le protejeze pe acestea, urmată de o apărare disperată a acelui spaţiu şi acelor valori de asaltul neîncetat al conducerii partidului. Conflictul acestor două istorii formează el însuşi o parte a politicii culturale româneşti.

Partidul a început noua relaţie cu cultura prin manevre de distrugere a acumulărilor şi instrumentelor culturale existente. Academia Română a fost desfiinţată în 1948, de exemplu, şi înlocuită cu una nouă, ai cărei membri erau aleşi de partid; o lege i-a alungat din posturile lor pe toţi profesorii universitari „burghezi" (de exemplu, 80 la sută din cei de la Facultatea de Filologie din Bucureşti). Toate institutele de cercetare istorică au fost topite într-un singur institut de istorie, publicaţiile lor fiind înlocuite cu una nouă, sub controlul partidului (Georgescu 1983: 136, n. 5). Aşa cum am menţionat mai sus, limbajul însuşi, acest instrument fundamental de producţie culturală, a fost modificat printr-o ortografie de inspiraţie slavă şi anumite cuvinte — ca „naţional" — au fost anatemizate. Lucrări importante au dispărut din şcoli şi biblioteci, iar scriitorii şi oamenii de ştiinţă au fost persecutaţi nu numai pentru asocieri „burgheze", ci pur şi simplu pentru refuzul de a colabora activ cu noii stăpînitori. Controlul educaţiei şi naţionalizarea presei şi a editurilor (pentru a nu menţiona toate formele de sprijin financiar pentru cultură) au pus cele mai importante mijloace de producţie culturală în mîinile partidului.

Manevre suplimentare urmăreau să creeze noi instrumente de cultură care să le înlocuiască pe cele distruse. În 1947 Programul partidului anunţa că istoria românilor trebuia să fie rescrisă integral, pentru că forma ei burgheză era neştiinţifică şi nu avea necesarele fundamente materialiste (Georgescu 1981: 11). Manualele şcolare au fost rescrise, iar noi tratate sintetizînd cunoştinţele istorice şi filozofice au fost comandate, urmînd ca ele să accentueze materialismul şi noile genealogii culturale pe care o Românie socialistă trebuia să le glorifice. O şcoală specială pentru pregătirea cadrelor de partid a fost înfiinţată în 1948 şi generos dotată. În anul 1950, partidul a deschis Şcoala de Literatură, după ce crease un Fond Literar în anul precedent. Fondul Literar era destinat să-i sprijine pe scriitori în perioade în care nu aveau cărţi la tipar şi el a fost folosit foarte dibaci ca un agent de resocializare: scriitorii ale căror lucrări erau refuzate de cenzură ar fi putut totuşi folosi Fondul cu condiţia reconsiderării propriei atitudini (Gabanyi 1975: 30–31). În domeniul istoriei, acei puţini oameni care lucraseră deja într-un cadru conceptual materialist au fost propulsaţi în universităţi şi Academie (împreună cu noii istorici pregătiţi peste noapte).

Perioada iniţială de restricţii a făcut loc unei mici relaxări, care a durat între 1953 şi 1958. În aceşti ani, tot mai mulţi intelectuali au intrat atît în partid, cît şi în administraţia culturii; multe din aceste persoane erau „liberali“ care mai tîrziu aveau să se dovedească greu de dislocat. În acelaşi timp a început republicarea selectivă a anumitor scriitori antebelici — însuşirea selectivă a simbolurilor mai vechi fiind acum redefinită în termeni socialişti. Ea era de două ori selectivă, fiindcă multe lucrări erau încă interzise, şi chiar acelea care nu erau fuseseră prescurtate la publicare, cum ele şi autorii lor erau repoziţionaţi într-un nou sistem de evaluări culturale. Relaxarea a introdus şi un element care avea să se dovedească important în politica culturală ulterioară. El a fost marcat de discursuri la Congresul partidului din 1953, care, în timp ce încă insistau că arta trebuia să fie relevantă din punct de vedere politic, încurajau şi o luptă împotriva dogmatismului şi împotriva reluării mecanice a doctrinei marxist-leniniste (Gabanyi 1975: 43–44) — aceiaşi termeni ca aceia folosiţi de Gheorghiu-Dej în înlăturarea facţiunii rivale „moscovite“ pentru asocierea ei

cu ortodoxismul stalinist. Campania împotriva lor a ajutat la punerea într-o circulaţie mai largă a noţiunii de „dogmatism", care avea să devină o armă principală în luptele culturale din deceniile ulterioare (vezi capitolul al patrulea). În sensul care s-a dezvoltat în această perioadă, „dogmatism" însemna impunerea de valori şi interpretări străine împotriva moştenirii naţionale, motivată de o viziune stalinistă dogmatică cu privire la ceea ce cerea transformarea socială. Mai tîrziu, acei intelectuali care obţinuseră deja posturi în birocraţia culturală — inclusiv „liberalii" integraţi în aceasta în cursul relaxării de la mijlocul anilor '50 — aveau să fie acuzaţi de „dogmatism" pentru a fi servit un regim care suprimase anterior valorile naţionale.

După cîţiva ani de restricţii reînnoite, la trecerea spre deceniul al şaptelea, „independenţa" crescîndă a României faţă de Uniunea Sovietică a adus o altă relaxare a condiţiilor de producţie culturală. Artiştii şi intelectualii au intrat din nou în partid şi în birocraţia culturală, unde fusese introdusă o anumită descentralizare. Din 1962, de exemplu, Uniunii Scriitorilor i s-a permis să acorde premii, fapt prin care conducerea de partid abandona dreptul de a impune standarde literare independent de membrii Uniunii (Gabanyi 1975: 88). Sistemul editorial a fost reorganizat şi descentralizat, mărind posibilităţile scriitorilor de a ajunge la tipar şi diminuînd supravegherea directă a partidului asupra producţiei intelectuale. Scrieri interbelice considerate mai înainte tabu erau readuse la tipar — unele lucrări ale lui Lucian Blaga, de exemplu. Alegerile în Academia Română au devenit mai libere, unele dintre institutele de cercetări mai vechi s-au redeschis, iar publicaţii suprimate au reapărut (cf. Georgescu 1981: 34-35). Cu ascensiunea lui Ceauşescu, în 1965, o şi mai mare libertate s-a făcut simţită. Canonul acumulărilor literare acceptabile s-a deschis încă şi mai mult către trecut. Ultimii dintre intelectualii închişi pe considerente politice au fost eliberaţi.

Aparenta liberalizare nu ţinea pasul, totuşi, cu numărul intelectualilor care doreau mai multă influenţă şi drepturi: cererile pentru mai multă libertate culturală s-au intensificat. Acest fenomen a fost în mod deosebit clar la Conferinţa Scriitorilor din 1968, cînd scriitorii mai tineri au căutat să cîştige poziţii de vîrf în instituţia literară şi au cerut desfiinţarea totală a cenzurii, descen-

tralizarea şi reorganizarea tuturor instituţiilor de producţie literară, precum şi democratizarea accesului la publicare (vezi Gabanyi 1975: 138–61). În afara literaturii, de asemenea, atacuri împotriva mai vechilor „dogmatişti" deţinînd posturi cheie în birocraţia culturală erau forma audibilă a unei încercări de preluare a puterii de către un grup mai nou de intelectuali, partizani ai autonomiei esteticului. Această poziţie, atît de evident în conflict cu scopurile conducerii de partid, a arătat clar că programul partidului de a crea un larg strat social educat şi de a-l coopta pe acesta în sînul partidului nu dădea rezultatele planificate. Conducătorii nu erau pregătiţi să-i emancipeze pe toţi aceia posedînd distincţie culturală. Ca rezultat, mulţi intelectuali, fie că intraseră în partid fie că nu, au perceput un sistem al privilegiilor — călătorii, traduceri ale lucrărilor proprii, posturi importante în organizaţii culturale şi institute, catedre universitare, rubrici permanente în publicaţii, acceptarea scrierilor proprii pentru publicare — în care şi ei doreau un loc. Sistemul privilegiilor nu era nimic nou în cultura română: el a fost doar accentuat de numărul sporit al aspiranţilor la un status superior.

Neliniştea crescîndă a intelectualilor, evidentă mai ales la Congresul Scriitorilor din 1968, nu a fost aprobată de conducerea de partid. Mai devreme, în cursul aceluiaşi an, Ceauşescu, realizînd aparent că producţia culturală devenise prea independentă faţă de îndrumările partidului, anunţase:

> „Omul devine liber în sistemul socialist nu fiindcă este în afara acţiunii legilor sociale, ci fiindcă, înţelegînd necesitatea lor imperioasă, acţionează în spiritul lor pentru construirea conştientă a societăţii. Prin urmare, libertatea individului nu este în contradicţie cu cererile şi interesele generale ale societăţii ci, dimpotrivă, slujeşte aceste interese. Prin urmare, cînd se întîmplă ca interesele generale să fie nesocotite, societatea este îndreptăţită să ia măsurile cuvenite pentru ca aceste interese... să nu fie afectate" (Ceauşescu 1969b [1968]: 621).

După aceasta, partidul a început să-i constrîngă mai mult pe intelectuali, intensificînd lupta atît dintre ei ca grup, cît şi dintre ei şi conducerea de partid. În 1970, atribuirea premiilor literare a adus conducerea în conflict deschis cu Uniunea Scriitorilor (Gabanyi 1975: 177) şi a arătat că partidul intenţionează să-şi rezerve din nou privilegiul de a acorda asemenea distincţii şi de a face stan-

dardele valorice reprezentate de acestea. „Tezele din iulie" 1971 au lansat o ofensivă împotriva autonomiei culturii, au condamnat liberalizarea din 1965, au restabilit un index de autori şi cărţi sub interdicţie şi au accentuat din nou rolul sociopolitic necesar al producţiei intelectuale.

În restul acestui deceniu şi cel următor, o măsură după alta au luat cu asalt independenţa instituţiilor vieţii intelectuale: Uniunea Scriitorilor. Academia Română, domenii întregi ca sociologia şi psihologia, structura dispersată a cercetării istorice, anumite publicaţii culturale ş.a.m.d. Centrul şi-a restabilit treptat controlul asupra sistemului editorial şi a impus reguli care au schimbat criteriile de admitere în organismele intelectuale elective. Numărul studenţilor admişi în facultăţile non-tehnice a fost continuu diminuat[7], iar posturile vacante din institute de cercetări au rămas neocupate. În 1982, un scandal implicînd „Meditaţia transcendentală" a servit ca pretext pentru înlăturarea unui substanţial număr de intelectuali din posturile lor. Tirajele reduse, ordonate de la centru, au micşorat atît cîştigurile autorilor, cît şi Fondul Literar — rezultat dintr-un procentaj prelevat din drepturile de autor şi vînzări. Noile reguli pentru „autofinanţare" din 1978, menţionate mai sus, au înrăutăţit situaţia deja precară a multor organizaţii culturale şi instituţii, fiindcă multe dintre ele au întîmpinat dificultăţi copleşitoare în împrejurările anilor '80 pentru a-şi găsi mijloace de susţinere proprii. În urma unor conflicte cu Uniunea Scriitorilor la sfîrşitul anilor '70 şi începutul anilor '80, conducerea de partid a blocat pur şi simplu întîlnirile Uniunii după 1981. Nemainumindu-se jurii pentru premiile literare, s-a pus capăt conflictului legat de atribuirea lor.

Înainte de Congresul Culturii şi Educaţiei Socialiste din 1987, prima listă de propuneri pentru delegaţi (incluzînd profesori universitari, profesori, scriitori etc.) a fost respinsă de conducerea de partid, şi a fost înlocuită cu o a doua listă incluzînd muncitori şi securişti. Schimbarea a indicat definiţia dată culturii de către conducere ca fenomen de masă, nu de elită. Aceeaşi concepţie a fost ilustrată prin instituţionalizarea „Cîntării României", un fenomen de masă exaltînd cultura populară în raport cu formele elitare (vezi Kligman MS). În sfîrşit, conducerea de partid a asediat Academia Română. Mai întîi, a fost impusă Elena Ceauşescu

ca academician în 1974 — distrugîndu-se complet credibilitatea instituţiei în ochii publicului. În al doilea rînd, nu au mai fost permise alegeri de noi membri după 1977. În al treilea rînd, Elena Ceauşescu a expropriat fondurile independente ale Academiei (constînd mai ales din donaţii) şi le-a dirijat în bugetul central.

Această schiţă a schimbărilor în organizarea culturii şi tratamentul intelectualilor evidenţiază modificarea liniei partidului, la începutul anilor '70, de la o politică de reformă incipientă la una de control ideologic, în care inteligheţia avea să fie forţată a juca un rol major şi viaţa intelectuală avea să fie organizată pentru a o obliga la aceasta. Conducerea a început să propage diverse norme ideologice — o etică a muncii intense, principii ale „eticii şi echităţii socialiste", noţiuni despre progres etc. Rolul intelectualilor umanişti urma să fie acela de a răspîndi aceste noţiuni prin intermediul romanelor, cercetării, speculaţiei filozofice. Pentru aceia care găseau intolerabilă această misiune, căile visate de împlinire profesională au început să dispară.

Funcţionarii de partid care raţionau în acest fel trebuie să fi fost surprinşi de rezistenţa întîmpinată de planurile lor. Uniunea Scriitorilor s-a dovedit deosebit de greu de desfiinţat. O dorită reunificare şi recentralizare a cercetării în domeniul istoriei a fost abandonată, după cît se pare, în urma opoziţiei unor conducători puternici de institute de cercetare care nu voiau să-şi piardă poziţiile. În unele cazuri, relaxările din anii '50 şi '60 plasaseră persoane puternice în poziţii înalte — cum ar fi posturile de redactor-şef la anumite publicaţii — unde ei susţineau standarde diferite de cele urmărite de conducerea de partid; nu era întotdeauna uşor să scape de ei. Fapt mai interesant, anumite persoane instalate ca *aparatcici* au căpătat gust pentru „adevărata" cultură şi au ajuns să apere autori şi valori la care nimeni nu s-ar fi aşteptat. Unele din aceste persoane răspundeau de segmente puternice ale birocraţiei şi adunaseră mari rezerve de resurse în proiectele conduse de ei, transformîndu-le în adevărate fortăreţe. Alţii reuşiseră să creeze canale de publicare ce ocoleau calea normală şi au pus în circulaţie lucrări care altminteri ar fi fost interminabil blocate de către centrul politic. În timp ce Academia Română, în 1989, murea pe picioare în sensul propriu al expresiei, Academia de Ştiinţe Sociale şi Politice, fondată în 1970 ca să se opună celei

dintîi şi încadrată cu persoane care erau acceptabile potrivit standardelor acelui timp, devenea un loc potenţial de rezistenţă faţă de completa dominare a culturii de către conducerea de partid[8].

Un rezultat al asalturilor partidului împotriva independenţei producţiei culturale a fost împărţirea cîmpului cultural în tabere aflate în conflict[9]. Puţinele poziţii de influenţă erau acum disputate violent; aşa era şi puterea de a defini valori culturale fundamentale. Dacă destui scriitori insistau că valorile estetice şi stilistice trebuiau judecate independent de mesajul social al unei lucrări — în pofida dezacordului lui Ceauşescu —, atunci poziţiile unor critici literari rămîneau sigure, în timp ce dacă aceste valori se veştejeau, aşa se întîmpla şi cu vocile susţinătorilor lor. Dacă filozofia era definită ca înţelepciune populară (aşa cum făceau unii), nu ca marxism-leninism sau ca tradiţie acumulată a gîndirii filozofice occidentale, atunci anumiţi oameni puteau deveni profesori şi cercetători în institute de filozofie, iar alţii nu. Dacă sociologia ca domeniu distinct era să dispară, practicanţii săi ambiţioşi — care nu mai erau eligibili ca şefi de catedră — trebuiau să lupte pentru a impune noi definiţii ale disciplinei sociologice care să le permită cea mai bună poziţie de manevră şi influenţă.

Poziţiile posibile în acest cîmp cultural politizat diferă pentru fiecare domeniu de specializare. În intenţiile conducerii anumite discipline erau mai centrale decît altele. De exemplu, istoria era crucială, datorită faptului că trata despre trecutul naţional în care erau implicate probleme de origini şi identitate; această centralitate punea potenţial mai multe resurse la dispoziţia istoriei (chiar dacă însoţite de mai multă supraveghere), împreună cu o gamă mai largă de posturi decît aproape defuncta psihologie, de exemplu. Între timp, filozofia, cîndva pilonul central al legitimităţii pentru un regim marxist-leninist, aluneca în umbră. Literatura era şi ea privilegiată, datorită rolului central al criticilor şi scriitorilor în formularea şi răspîndirea valorilor în publicul larg, dar producţia literară era mai profund afectată de autofinanţare decît istoriografia. Vulnerabilitatea scriitorilor nu numai faţă de controlul partidului, ci şi faţă de forţele pieţei a contribuit, poate, la formarea unei opoziţii mai deschise la sfîrşitul anilor '80 în rîndurile scriitorilor decît printre istorici. În fiecare dintre aceste cîmpuri, problemele specifice care despărţeau grupurile concu-

rente erau diferite. Totuşi, pe măsură ce anii '70 lăsau loc anilor '80, în fiecare domeniu de activitate culturală a apărut cel puţin un grup care-şi apăra poziţia şi pretenţiile printr-o anumită definiţie a identităţii naţionale şi o apărare a Naţiunii. Următoarea secţiune arată cum acest nou element a intrat în compoziţia politicii culturale.

REAFIRMAREA IDEOLOGIEI NAŢIONALE ÎN CULTURA ŞI POLITICA DIN ROMÂNIA

„Declaraţia" partidului din 1964 a marcat despărţirea publică a României de planurile sovietice şi afirmarea drepturilor ei ca stat suveran. Un an mai tîrzu, la Congresul al IX-lea al P.C.R., succesorul lui Gheorghiu-Dej a adîncit acest proces. Nu numai că Ceauşescu a semnalat restauraţia vechilor valori prin reintroducerea ortografiei latinizante a numelui ţării, nu numai că el a afirmat egalitatea României cu Uniunea Sovietică rebotezînd Partidul Muncitoresc Român în Partidul *Comunist* Român şi Republica Populară Română în Republica *Socialistă* România: el a afirmat de asemenea existenţa în continuare a naţiunilor în socialism. Pasajul crucial, unul aşa cum nu se mai auzise într-un forum public românesc de mai bine de două decenii, sună astfel:

> „Naţiunea şi statul vor continua să constituie încă multă vreme baza dezvoltării societăţii socialiste. Dezvoltarea naţiunii, întărirea statului socialist corespund cerinţelor obiective ale vieţii sociale: aceasta nu numai că nu vine în contradicţie cu interesele internaţionalismului socialist, ci, dimpotrivă, corespunde pe deplin acestor interese, solidarităţii internaţionale a oamenilor muncii, cauzei socialismului şi păcii. Dezvoltarea şi înflorirea fiecărei naţiuni socialiste, a fiecărui stat socialist egal în drepturi, suveran şi independent, constituie o cerinţă esenţială de care depind întărirea unităţii şi coeziunii ţărilor socialiste, creşterea înrîuririi lor asupra mersului înainte al omenirii spre socialism şi comunism" (Ceauşescu 1969a [1965]: 60).

În acesta şi în discursurile ulterioare, Ceauşescu a numit şi citat celebrităţi ale trecutului naţional, oameni care nu mai fuseseră invocaţi în împrejurări oficiale de ani de zile: Xenopol, de exemplu, citat evident pentru argumentele sale în sprijinul industrializării şi împotriva unei Românii agrare (*ibid.*, p. 23). În plus,

el a făcut un apel explicit pentru cercetarea materialistă a istoriei „reale" a românilor (p. 85), reiterînd acest apel într-un discurs ulterior care clarifica relaţia dintre istorie, partid şi Naţiune:

„Noi, comuniştii, considerăm că este o datorie de onoare a studia, cunoaşte şi cinsti cum se cuvine pe cei care au contribuit la făurirea naţiunii noastre, care şi-au dat viaţa pentru libertatea naţională şi socială a poporului român. Noi, comuniştii, sîntem continuatorii a tot ceea ce are mai bun poporul român. Partidul Comunist nu a apărut întîmplător în România. El este rezultatul unui întreg proces istoric de dezvoltare economică–socială care a dus la maturizarea clasei muncitoare, a luptei revoluţionare şi la formarea Partidului Comunist Român. Oare cum ar fi posibil ca un partid care îşi propune să conducă poporul pe calea făuririi unei orînduiri mai drepte, a orînduirii socialiste, să nu cunoască trecutul de luptă?... Oare cum s-ar simţi un popor care nu şi-ar cunoaşte trecutul, nu şi-ar cunoaşte istoria, nu ar preţui şi cinsti acea istorie? Nu ar fi ca un copil care nu-şi cunoaşte părinţii şi se simte străin în lume? Fără nici o îndoială că aşa ar fi, tovarăşi." (Ceauşescu 1969a [1966]: 435).

În timpul celui de-al doilea an al conducerii lui Ceauşescu, menţionarea personalităţilor trecutului a devenit obişnuită, incluzînd nu numai pe acelea pe care o tradiţie a luptei „democratice" ar fi putut să le recupereze, ci o arie mult mai largă a panteonului naţional. Aceste referinţe erau absente numai în discursurile prilejuite de aniversările internaţionale (cum ar fi cea de-a 50-a aniversare a Revoluţiei bolşevice).

Pentru a aduce atît de curajos Naţiunea în retorica partidului era nevoie nu numai de o evaluare sigură a reacţiei sovietice, ci şi de o reelaborare abilă a trecutului partidului însuşi. Dacă partidul era identificat acum cu interesele naţionale şi dacă el era să prezinte încredere, cum se putea explica faptul că adoptase în anii '20 şi '30 linia Comintern-ului care susţinea dezmembrarea României? Ceauşescu a abordat această delicată problemă într-un discurs din 1966 în onoarea celei de-a 45-a aniversări a înfiinţării partidului. În acest discurs, el a criticat ostilitatea iniţială a Cominternului faţă de interesele României, orbirea sa încăpăţînată în raport cu realităţile româneşti şi eşecul primilor comunişti români în propria lor analiză a istoriei şi dezvoltării ţării. El a observat, de asemenea, că partidul fusese divizat între aceia care acceptau linia ostilă a Cominternului şi cei care continuau să lupte pentru interesele Naţiunii. Cel de-al doilea grup a învins în cele din urmă, reafirmînd rolul partidului ca valoros garant al viitorului României.

Ceauşescu şi-a repetat părerea potrivit căreia numai în socialism Naţiunea poate înflori pe deplin, arătînd că, spre deosebire de naţiunile capitaliste, Naţiunea constituie o forţă progresistă în socialism şi că „Naţiunea va continua să constituie încă multă vreme baza dezvoltării societăţii noastre..." (Ceauşescu 1969a [1966]: 374).

Cu aceste discursuri, Ceauşescu a introdus modificări majore în teoria marxist-leninistă asupra Naţiunii în socialism şi asupra locului posibil al valorilor naţionale în societatea socialistă românească. Departe de a se dizolva, Naţiunea — împreună cu statul — trebuia să formeze un element pozitiv în construcţia socialismului. Mai mult, Ceauşescu a acordat Naţiunii socialiste, nu clasei muncitoare, rolul central în progresul omenirii (Schöpflin 1974: 93). Argumentele sale au pregătit calea pentru identificarea Partidului Comunist Român nu doar cu proletariatul, ci cu întreaga naţiune. Această concepţie a devenit ulterior din ce în ce mai explicită în discursurile lui Ceauşescu (ca şi în organizarea istoriografiei , vezi capitolul al şaselea), aşa cum se vede şi în frazele următoare:

„Trebuie să avem o istorie unitară... în [care] istoria poporului român să cuprindă şi istoria mişcării revoluţionare a clasei muncitoare, şi a P.S.D.M.R., ca şi a P.C.R. Nu pot exista două istorii, o istorie a poporului şi o istorie a partidului. Poporul nostru are o singură istorie, iar activitatea P.C.R., împreună cu a altor partide din diverse perioade, constituie o parte inseparabilă a istoriei patriei" (Ceauşescu 1983b [1982]: 67).

Cu aceste amendamente la gîndirea asupra Naţiunii se deschidea drumul reinserţiei trecutului naţional în prezentul socialist, pentru redefinirea Naţiunii în termeni congruenţi cu dogmele marxism-leninismului.

Iniţiativele Conducătorului au fost reluate imediat în publicaţii de tot felul, unii lucrînd la analiza teoretică a Naţiunii în socialism (de exemplu, Gavrilă 1968, Colceriu-Leis 1968) şi alţii îndreptîndu-se — reîndreptîndu-se — către problema specificului naţional românesc. În acelaşi an cu discursul lui Ceauşescu la Congresul al IX-lea, a apărut un eseu de Atanase Joja, intitulat *Profilul spiritual al poporului român.* Acest articol a fixat un larg set de coordonate în care aveau să se plaseze multe scrieri ulterioare pe această temă. Printre cele mai importante era o respin-

gere explicită a iraţionalismului şi misticismului pe care unii intelectuali ai dreptei interbelice le postulaseră ca fundamentale pentru caracterul românesc. Insistînd că toţi marii români fuseseră raţionalişti şi nu mistici, Joja a observat că misticismul intrase în filozofia românească numai o dată cu fasciştii interbelici şi deci ar trebui considerat ca un fenomen importat, nu indigen (Joja 1965: 9). Fundamentale pentru caracterul românesc, susţinea el, sînt raţiunea şi *logos*-ul, predominanţa clarităţii latine asupra emoţionalităţii dace: „Consider caracteristică psihologiei româneşti apolonizarea substratului dionisiac, disciplinarea şi supunerea patosului violent exigenţelor de formă şi măsură... Cultura română este de tip apolinic" (*ibid.*, p. 8). Aceste accente pe raţionalitate şi latinitate[10] erau, desigur, esenţiale pentru un partid care se mîndrea cu propriile origini raţionaliste şi care se îndepărta în acea perioadă de stăpînitorii sovietici. În mod previzibil, Joja a aplicat specificului naţional un tratament materialist susţinînd că el nu este înnăscut, fixat pentru totdeauna, ci se schimbă sub influenţa modificării condiţiilor istorice: „Popoarele nu îşi moştenesc pur şi simplu fizionomia morală, ci şi-o făuresc ele însele în decursul istoriei lor" (*ibid.*, p. 6). Eseul lui Joja era interesant şi pentru modul în care recupera unele mari personalităţi ale culturii româneşti care fuseseră acuzate de misticism, dar pe care el le vedea ca ilustrînd un spirit esenţialmente „apolinic". În cadrul acestor observaţii — raţionalitatea specificului naţional, daco-*latinitatea* sa şi condiţionarea sa socială şi istorică — lista trăsăturilor esenţiale ale românilor făcută de Joja era destul de largă pentru a stimula reconsiderarea specificului din mai multe unghiuri şi discipline diferite.

Reconsiderările abia dacă aşteptau acest stimul. În anii care au urmat discursului lui Ceauşescu asupra Naţiunii şi redeschiderii de către Joja a discuţiilor privind specificul naţional, ziarele şi revistele româneşti s-au încărcat din nou cu aceste două subiecte. Deja în 1971, un autor putea scrie:

> „În înţelegerea şi definirea conceptului de naţiune şi a trăsăturilor sale caracteristice, problema care este probabil cea mai disputată şi care provoacă multe dezbateri şi eforturi de clarificare în literatura filozofică, sociologică, istorică şi etnografică priveşte fizionomia spirituală a naţiunii" (Rebedeu 1971: 273).

O bună parte a impulsului era rafinarea teoretică a învăţăturilor marxiste care stabiliseră atît de amplu baza socio-economică a Naţiunii. Unii scriitori şi-au concentrat atenţia asupra specificului naţional ca fenomen spiritual. Alţii au susţinut că ideea unui specific naţional integral poate avea într-adevăr sens *numai* în socialism, pentru că în capitalism psihologia socială a naţiunilor este divizată pe clase, în vreme ce în socialism cultura naţională devine pe deplin integrată şi poate constitui în sfîrşit o forţă progresistă (*ibid.*, pp. 294, 297). Alţii s-au îndreptat în mod expres către dezbaterile interbelice, studiind care dintre contribuţiile anterioare (cele „progresiste şi democratice") puteau fi aduse într-o viziune socialistă asupra naţiunii şi care (cele „retrograde, şovine, mistice, reacţionare" ale fasciştilor) trebuiau smulse din rădăcini (*ibid.*, pp. 277, 301–3). Criticii literari au resuscitat imediat vechea problemă a specificului naţional în raport cu arta (Marino 1966, Simion 1966). Însoţind reintroducerea valorilor naţionale ca element acceptabil al discursului public, s-a întărit o tendinţă deja evidentă încă din anii '50, o dată cu epurarea de către Gheorghiu-Dej a facţiunii „moscovite" din conducerea superioară de partid: o tendinţă de a eticheta drept „dogmatici" pe adversari. De la început, această etichetă a avut un dublu înţeles. Ea îi numea pe de o parte pe aceia care subscriu (sau sînt acuzaţi de a subscrie) la noţiunile marxist-leniniste „vulgare" sau staliniste, cum ar fi internaţionalismul proletar sau realismul socialist în artă, şi, pe de altă parte, pe aceia care par să dorească a sacrifica valorile Naţiunii subordonînd-o unei puteri străine. În timp ce puterea străină era iniţial Uniunea Sovietică, la finele anilor '80 oamenii erau acuzaţi de dogmatism pentru susţinerea valorilor *occidentale*, pentru că şi aceştia negau importanţa contribuţiei culturale a României şi prin urmare se plasau în descendenţa „dogmatismului".

Istoria modului în care „dogmatismul" a fost construit şi mînuit ca un instrument de luptă politică ar constitui un incitant studiu sociologic, pe care nu îl pot oferi aici. Atrag atenţia asupra „dogmatismului" pentru a sublinia elementul real al istoriei sale, astfel încît elaborarea sa socială ulterioară (vezi capitolul patru) să poată fi înţeleasă ca atare. Elementul real este că timp de un deceniu discursul asupra identităţii româneşti şi toate practicile asociate cu el fuseseră trimise în subteran în numele unei inter-

pretări rigide a marxismului, o interpretare asociată cu dominaţia sovietică, precum şi cu vulnerabilitatea teritorială continuă a României. Date fiind pasiunile naţionale atît de vizibile în scrieri antebelice, această experienţă a fost una deosebit de dureroasă pentru mulţi români, care s-au simţit obligaţi să servească interesele unei puteri diferite de cea căreia doreau să i se supună. Pe acest fond, succesul partidului în reorientarea politicii ţării şi a limbajului marxismului în anii '60, astfel încît acestea erau acum considerate ca servind interese româneşti şi nu sovietice, trebuie înţeles ca o realizare majoră, care a reuşit pentru un timp să producă un larg sprijin pentru dominaţia partidului.

De ce ideologie naţională?

După ce am semnalat mulţimea scrierilor de după 1965 asupra Naţiunii şi specificului ei — din care o parte vor fi analizate în capitolele următoare — doresc să ridic o problemă finală privind politica perioadei Ceauşescu. De ce un regim marxist-leninist folosind un mod de control simbolic-ideologic a acordat atît de multă importanţă unei ideologii *naţionale*? Această problemă a fost abordată mai mult sau mai puţin pe larg de un număr de politologi, cei mai mulţi dintre ei văzînd răspunsul în nevoia regimului de sprijin popular, fie în general, fie în conflictul cu Uniunea Sovietică. Naţionalismul, se arată, era principalul instrument al regimului Ceauşescu pentru a-şi legitima stăpînirea faţă de populaţie şi pentru a-i ţine pe intelectuali în relaţii de colaborare sau supunere (vezi, de exemplu, Croan 1989: 180; Crowther 1988: 79, 130; Jowitt 1971: 275–9; King 1980: 125; Schöpflin 1974: 93, 101; Tismăneanu 1989: 330–1).

Eu nu adopt această linie de argumente. Eu văd ideologia naţională care a devenit un punct de referinţă al României lui Ceauşescu ca avînd mai multe surse, dintre care numai una era instrumentalizarea ei conştientă de către partid. Într-o măsură considerabilă, cred eu, partidul a fost „forţat" să intre pe terenul valorilor naţionale (dar nu fără voie) sub presiunea altora, mai ales

intelectuali, pe care el nu-i putea angaja în altă manieră. Aceşti intelectuali porneau de la preocupări personale şi tradiţii de cercetare care făcuseră din Naţiune o realitate continuă şi urgentă pentru ei, în ciuda interdicţiei oficiale. Ei erau de asemenea angajaţi în conflicte intelectuale pentru care, ca şi înainte, Naţiunea oferea un limbaj fundamental. Cu alte cuvinte, intelectualii români utilizau ceva — Naţiunea — ce am putea numi *simbol-cheie*, unul avînd capacitatea de a domina cîmpul simbolurilor şi discursurilor în care era folosit, împingînd sensurile altor termeni şi simboluri în propria direcţie. În plus, consider ideologia naţională ca avînd o afinitate electivă, dincolo de orice manipulare conştientă a conducerii, cu anumite trăsături inerente ale socialismului românesc. În timp ce nu resping argumente ca acelea ale lui Jowitt, de pildă, precum că Nicolae Ceauşescu realiza necesitatea fuziunii naţionalismului cu socialismul (1971: 279), cred că povestea este mult mai complicată.

Cea mai evidentă sursă a valorilor naţionale restaurate era, desigur, revolta tăcută a elitei partidului împotriva supravegherii sovietice, pe măsură ce liderii români insistau să controleze societatea românească fără ordinele altcuiva. Întreaga viaţă socială, spune Mihai Bahtin (care, ca victimă a lui Stalin, trebuie să ştie), este o luptă continuă între încercarea puterii de a impune un limbaj uniform şi încercarea supuşilor de a vorbi în propriile lor dialecte („heteroglosia") (Bahtin 1981). Regimul sovietic a impus în limbaj marxism-leninismul, care nu era limbajul natural al aproape nimănui în România şi cu care foarte puţini aveau afinităţi. Din luptele facţionale şi din epurări, s-a ridicat o conducere etnic-românească, una care, în ciuda aderenţei sale reale la ideile marxiste, era şi moştenitoarea a două secole de politică marcată de un limbaj al identităţii naţionale — dialectul în sensul lui Bahtin, natural al vieţii politice româneşti.

Românii nu erau singurii care să replice dominaţiei sovietice într-un dialect naţional: acest lucru era evident în Ungaria în 1956, în Polonia atunci şi chiar mai mult în 1968. Dar liderii români au răspuns conducerii sovietice în acel limbaj mai frecvent decît alţii, culminînd cu celebrul discurs al lui Ceauşescu despre invazia sovietică în Cehoslovacia.

„Pătrunderea trupelor celor cinci ţări socialiste în Cehoslovacia constituie o mare greşeală şi o primejdie gravă pentru pacea în Europa, pentru soarta socialismului în lume. Este de neconceput în lumea de astăzi, cînd popoarele se ridică la luptă pentru a-şi apăra independenţa naţională, pentru egalitatea în drepturi, ca... state socialiste să încalce libertatea şi independenţa unui alt stat.

... Problema alegerii căilor de construcţie socialistă este o problemă a fiecărui partid, a fiecărui stat, a fiecărui popor. Nimeni nu se poate erija în sfătuitor, în îndrumător cu privire la felul în care trebuie construit socialismul în altă ţară...

În cadrul măsurilor pe care Comitetul Central, Consiliul de Stat şi Consiliul de Miniştri au hotărît să le ia se are în vedere constituirea gărzilor patriotice înarmate, alcătuite din muncitori, ţărani şi intelectuali, apărătoare ale independenţei patriei noastre socialiste. Dorim ca poporul nostru să aibă unităţile sale înarmate pentru a-şi apăra cuceririle revoluţionare... Întregul popor român nu va permite nimănui să încalce teritoriul patriei noastre...

Fiţi siguri, tovarăşi, fiţi siguri, cetăţeni ai României, ... că noi [conducătorii comunişti] nu ne vom trăda niciodată patria, nu vom trăda interesele poporului nostru" (Ceauşescu 1969c [1968]: 415–7).

Este adevărat că după acest discurs mii de români s-au grăbit să intre în partid — oameni care nu ar fi conceput asemenea lucru cu o zi înainte. Cel puţin unul dintre motivele lui Ceauşescu, cred eu totuşi, nu a fost acesta, ci o replică naţională românească la dominaţia sovietică, o replică născută deopotrivă din interes şi sentiment.

Forţele care sprijineau această formă naţională de replică includeau totuşi, atît tradiţii înrădăcinate instituţional, cît şi presiunea activă de jos a sentimentului naţional. Ceva de acest gen intră în observaţia lui Hugh Seton-Watson potrivit căreia, deoarece liderii comunişti români şi polonezi din anii '50 se bucurau de un sprijin popular atît de mic în raport cu alte conduceri de partid est-europene, ei erau pe de o parte mai dependenţi de Uniunea Sovietică pentru menţinerea poziţiei lor, dar, pe de altă parte, mai vulnerabili la capilaritatea sentimentelor universale antiruse ale maselor. Prezenţa unei „pături solide de cadre medii devotate şi îndoctrinate" ar fi împiedicat această capilaritate, dar o asemenea pătură nu exista. În consecinţă, ambele conduceri de partid menţionate au sfîrşit prin a se identifica mai mult cu sentimentele naţionale ale populaţiilor lor decît cu patronii lor sovietici (Seton-Watson 1964: 168).

Observaţia lui Seton-Watson este deosebit de corectă pentru relaţia dintre conducătorii de partid şi pătura educată, cu poziţia

ei privilegiată (în comparaţie cu cea a „maselor“) de a răspîndi concepte şi idei. Studenţii, cadrele în formare sau tinerii din Şcoala de Literatură erau persoane adînc socializate în ataşamentul patriotic. Mulţi dintre ei proveneau din recent dezmembrata Transilvanie sau dintr-o Moldovă a cărei porţiune basarabeană fusese tocmai amputată de Uniunea Sovietică. Sentimentele naţionale ale unor asemenea oameni fuseseră recent revigorate şi ei intrau într-un mediu politic şi intelectual din care fusese imposibil de a extirpa toate rămăşiţele practicilor „naţionalist-burgheze“. Aceşti oameni nu împărtăşeau punctul de vedere al cercurilor politice înalte, care poate credeau (aşa cum se susţine uneori) că doar prin aducerea la tăcere a discursului naţional, convingîndu-l astfel pe Stalin că vechii săi adversari erau acum aliaţii săi cei mai credincioşi, putea fi sigură România de păstrarea Transilvaniei cu majoritatea ei românească şi crucialele ei resurse industriale.

Pentru persoane aflate în afara centrului puterii, totuşi, cel puţin aşa cum susţin ei retrospectiv, un ordin de a trece sub tăcere valorile naţionale nu putea fi suportat decît cu mare greutate. Oamenii de ştiinţă vorbeau în anii '80 de efortul suprem cu care ei căutau să profite: în anii '50 şi la începutului anilor '60, de orice deschidere, pentru a aduce un text „naţional“ în canonul cultural socialist emergent — de exemplu, scrierile lui Pârvan, sancţionat oficial ca fascist, totuşi republicat într-o ediţie mică şi trunchiată încă în 1957. Un fost angajat al unei edituri importante mi-a descris, poate cu ceva politizare *post festum*, cum tocmai greutatea interdicţiilor publicistice i-a inspirat pe el şi pe colegii săi să pregătească strategic tipărirea de „ceva cultură română“, încurajaţi de suportul tacit al superiorului lor bine plasat. Un poem inteligent ales al lui Eminescu inserat în manuale şcolare; un roman de un anumit scriitor, urmînd înscenării unui atac care menţiona totuşi mesajul social „democratic“ al cărţilor lui... Prin asemenea mijloace, arhitecţii intelectuali ai liniei independente a României lucrau cu disperare pentru a extinde posibilităţile producţiei creative a propriei generaţii, satisfăcînd în acelaşi timp sentimentele antisovietice şi înviorînd peisajul cenuşiu al realismului socialist.

Acest tip de activitate şi acest tip de presiune de jos mă fac să fiu de acord cu Jowitt cînd spunea că „Din punct de vedere ideo-

logic, a existat o încercare continuă şi conştientă de a încorpora, a recunoaşte şi a controla ideea de naţiune" (1971: 273). „A controla" este tocmai cuvîntul potrivit. Deşi Ceauşescu ar fi putut readuce discursul naţional în uzul public, e sigur că el nu a făcut asta dintr-o poziţie de dominaţie asupra sensurilor lui. Mai degrabă, el a prezidat asupra momentului în care discursul marxist a fost decisiv destructurat de acela al Naţiunii. De aici încolo, partidul a luptat să menţină iniţiativa în folosirea acestei retorici. Dacă ideologia naţională i-a izbit pe observatorii străini ca trăsătura cea mai proeminentă a politicii româneşti, aceasta nu era fiindcă partidul nu mai accentua şi altceva, ci fiindcă Naţiunea era atît de bine inserată discursiv în viaţa românească. Era acel subiect care garanta obţinerea atenţiei românilor, pentru că atît de mulţi dintre ei îl foloseau la rîndul lor.

Aceste surse subterane ale naţionalismului prevalent au fost sporite de altele în anii '70 şi '80, cînd, cum am arătat în secţiunea anterioară, asaltul conducerii asupra instituţiilor culturale a politizat întregul cîmp al producţiei culturale. Pe măsură ce încercarea partidului de a monopoliza cultura a ascuţit conflictul dintre producătorii de simboluri şi imagini, diferite grupuri au început să se concureze prin recurs la valorile naţionale: capitolul al cincilea va arăta cum pretenţii de a reprezenta valorile naţionale intrau în conflict şi pătrundeau în cîmpul criticii literare, de exemplu. Disputele mai vechi între definiţii indigeniste şi prooccidentale ale Naţiunii au reapărut, toate părţile pretinzînd că reprezintă adevăratele valori naţionale. Implicit în orice definiţie era (între altele) un program pentru alcătuirea patrimoniului cultural românesc. Trebuia el să includă numai acele creaţii care plasează în centrul lor Naţiunea, sau şi lucrările culturii occidentale ori din alte zone ale lumii care au inspirat creativitatea românească, conectînd-o la circuitele culturii mondiale? Din primul punct de vedere, manualele trebuiau să omită acum basmele fraţilor Grimm şi să includă numai legende şi mituri istorice româneşti; portretele lui Platon şi Aristotel de pe pereţii catedrelor de filozofie trebuiau înlăturate şi imagini ale lui Blaga — pe lîngă Ceauşescu, „cel mai mare" dintre toţi gînditorii români — puse în locul lor. Luptele în jurul republicării gînditorilor din trecut începeau să acorde atenţie specială atitudinii acestora faţă de valorile naţionale.

Pentru indigenişti, fascistul anatemizat Nae Ionescu era acum acceptabil, dar Lovinescu, în mod hotărît, nu. Toate diferitele tabere luptau să atragă şi să supună propriilor lor interpretări anumiţi înaintaşi deosebit de glorioşi — Eminescu, Blaga, Eliade — pentru că pur şi simplu nimeni nu-şi putea permite să fie acuzat de denigrarea lor fără riscul de a fi declarat trădător al cauzei naţionale.

În timp ce e adevărat că o parte din imboldul pentru această manipulare a Naţiunii de către intelectuali în deceniile opt şi nouă erau tocmai favoarea acordată valorilor naţionale de regimul Ceauşescu (el însuşi reluînd acest limbaj, am sugerat, în parte datorită ataşamentului stabil al intelectualilor faţă de acesta), nu cred că rolul problemelor de identitate sub Ceauşescu este explicat adecvat prin instrumentalizarea de către regim a naţionalismului. Aceste chestiuni îşi căpătaseră deja autonomia; partidul nu putea pur şi simplu să şi le însuşească şi să le agite după voie. Intelectualii care s-au angajat în dezbateri ale identităţii naţionale nu făceau asta pentru că li se ceruse, ori fiindcă li se îngăduia (deşi acesta era cu siguranţă un element necesar): ei procedau astfel pentru că în această manieră ei puteau exprima în voie rezistenţa pasionată faţă de stăpînirea sovietică şi/sau marxist-leninistă şi, în acelaşi timp, emite pretenţii la o parte mai mare a resurselor, într-o lume politică în care valorile naţionale încetaseră numai pentru scurtă vreme să aibă greutate. Disputele lor umpleau aerul cu o retorică naţională care crescuse de la nivelul abia audibil în anii '50 la unul asurzitor în anii '80. Însuşi partidul avea uneori dificultăţi să se audă pe deasupra acestui vacarm. Poate nu ar fi prea mult să spunem că propriile exagerări naţionale ale partidului reflectă tocmai efortul necesar pentru a afirma o oarecare autoritate asupra ideii naţionale.

Această utilizare în dispute, acest discurs şi contradiscurs, această definire şi contradefinire au făcut ca ideologia naţională să fie atît de frapantă în România. Puţine alte idei lansate de partid, oricît ar fi fost repetate, au reuşit să intre într-un asemenea dialog. Contestaţia, nu simpla repetiţie, este vehiculul ideologiei: un cuvînt sau un simbol este un mijloc de formare a conştiinţei numai dacă provoacă un contracuvînt, o replică. Cuvintele şi simbolurile care au făcut aceasta în România lui Ceauşescu — nu fiindcă o conducere de partid dorea legitimitate, ci fiindcă diferite tipuri de

persoane diferit situate în lumea socială se preocupau de acele semnificaţii particulare — erau cuvintele despre identitatea naţională. De aceea, regimul lui Ceauşescu s-a simţit obligat, în ciuda ortodoxiei marxist-leniniste pe care conducătorii săi ar fi putut-o prefera, să-şi bazeze modul de control simbolic-ideologic pe o ideologie care era naţională. Şi fiindcă acel regim a participat la el, discursul naţional a fost şi mai mult întărit pentru politica unei ere post-Ceauşescu.

Consideraţii ca acestea ar putea fi suficiente în sine pentru a explica durabilitatea discursului naţional în România, dar lor li s-au adăugat şi tendinţele sistemice din cadrul formei româneşti a economiei politice socialiste: o economie de lipsuri, o dinamică a sistemului maximizînd controlul aparatului asupra resurselor pentru redistribuţie şi un stat slab, încercînd să proiecteze aparenţa tăriei. Unele din aceste tendinţe s-au accentuat după trecerea primei părţi a deceniului al optulea, reproducînd ideologia naţională mult după ce „cauzele" sale iniţiale dispăruseră. Legătura dintre ideologia naţională şi o economie a lipsurilor (care urmează să fie ilustrată mai departe în capitolul cinci) poate fi provizoriu sintetizată după cum urmează. În cadrul unui sistem al lipsurilor, consumatori de la toate nivelele sistemului — întreprinderi, gospodării, indivizi flămînzi — intră în competiţie pentru a obţine bunurile de care au nevoie. Spre deosebire de economiile capitaliste „constrînse de cerere", în care sînt încurajate mecanismele care facilitează *vînzarea* bunurilor, fundamentale în sistemele socialiste „constrînse de ofertă" sînt mecanismele care facilitează *achiziţia*. Orice procedeu care exclude competitorii potenţiali pentru bunuri joacă un rol deosebit de funcţional într-un asemenea sistem, din punctul de vedere al consumatorului. Ideologia naţională este o asemenea unealtă: ea delimitează comunitatea, definind cu claritate cine este înăuntru şi cine este în afară. În mod semnificativ, acest uz al ideologiei naţionale nu emană în primul rînd de la vîrf, ci curge prin toate straturile cumpărătorilor dezavantajaţi, tot mai jos. E în interesul oamenilor medii, nu al elitei, să se reducă mulţimea celor în căutare competitivă prin semnalizarea problemelor de identitate. Toate economiile socialiste au evidenţiat într-o anumită măsură lipsuri endemice, în special cele mai centralizate

— ca a României, care era şi cea mai „naţionalistă“. Dacă aceasta nu explică de ce au apărut asemenea ideologii la început, ar putea fi un element important în perpetuarea lor.

Un factor înrudit care emană într-adevăr de la vîrf, sau cel puţin de la birocraţia de partid pe măsură ce aceasta se extinde în jos în societate, este că ideologia naţională serveşte bine tendinţa sistemică a aparatului politic de a maximiza resursele de sub controlul său. În acest fel, efectele sale seamănă cu acelea ale „protecţionismului“ cultural al scriitorilor interbelici care voiau un spaţiu garantat pentru producţia lor, dar în socialism asemenea tendinţe protecţioniste întreţin procesul acumulării în favoarea aparatului politic, nu a producătorilor individuali. Pentru aceste scopuri nu poate sluji orice ideologie naţională, ci numai o definiţie indigenistă a identităţii naţionale. O asemenea definiţie se concentrează asupra producţiei *locale* de valori şi pe însuşirea lor *locală*: valori româneşti pentru un aparat românesc. Indigenismul creează o genealogie românească fără rude străine care ar putea emite pretenţii asupra rezultatelor. Aşa cum a fost sugerat mai sus şi cum va fi în continuare ilustrat de capitolul patru, indigenismul este tocmai definiţia pe care conducerea partidului a ajuns s-o prefere tot mai mult.

Un set final de idei privind durabilitatea naţionalismului românesc, mai ales în austerii ani '80 (în care, desigur, validitatea celor două remarci de mai sus este întărită), se leagă de slăbiciunea statelor socialiste şi de reprezentarea lor, sau de proiecţia simbolică a statului slab ca stat puternic. Voi intra în această discuţie prin intermediul fascinantei prezentări a „regimurilor de castel“ făcută de Jowitt (Jowitt 1987). Acesta vorbeşte de două faze prin care au trecut cele mai multe regimuri leniniste, Consolidarea şi Includerea, şi descrie situaţia sovietică, insistînd asupra modului în care conducerea sovietică a creat şi transformat o anumită imagine despre sine. Reprezentîndu-se iniţial ca încarnare a Marii Revoluţii din Octombrie, Uniunea Sovietică a lui Stalin dorea foarte mult

„să-şi izoleze identitatea cvasisacră de ceea ce era considerat ca împrejurări locale şi internaţionale potenţial «contaminante»... Reacţia tipică a oricărei organizaţii *relativ sigure în privinţa puterii şi nesigure în privinţa identităţii* este adoptarea unei definiţii dogmatic concrete a trăsăturilor sale esenţiale, pentru a juxtapune acea

identitate împrejurărilor sale potenţiale contaminante şi pentru a încerca să se distanţeze de acele împrejurări difuz ostile şi a le domina. Organizaţiile aflate în stadiul Consolidării adoptă în mod tipic «profiluri de castel». Sub Stalin, Uniunea Sovietică a devenit un «regim de castel». (*ibid.*, p. 306, sublinierea autorului).

Aceasta a însemnat „sacralizarea" partidului sovietic, separat de realităţile „contaminante" şi „profane" ale societăţii ruse şi ale lumii, prin „şanţuri de apărare" ideologice, politice şi coercitive (*ibid.*, pp. 307–8). Ridicarea noilor regimuri leniniste în Europa de Est a agravat „teama de contaminare" a lui Stalin, arată Jowitt, şi a avut ca rezultat crearea unui bloc integrat de o solidaritate mecanică, nu organică, în care fiecare regim era o replică şi un segment al centrului sacru, nu o piesă specializată a unei mai largi („organice") diviziuni a muncii. Aceste regimuri au început şi ele ca „regimuri de castel", separate de societăţile lor contaminante prin „şanţurile de apărare" ale poliţiei secrete (*ibid.*, pp.309–11).

Hruşciov a căutat să modifice tocmai aceste trăsături, spune Jowitt, pe măsură ce el deplasa Uniunea Sovietică dinspre Consolidare spre Includere, reducînd tensiunea ideologică şi politică („şanţurile de apărare") dintre partid şi lumea înconjurătoare şi încercînd să aducă „regimurile copie" legate mecanic într-o diviziune organică a muncii. Am văzut deja ce credea conducerea românească despre această idee. Pentru ea, solidaritatea mecanică era preferabilă celei organice: ea dădea aparatului de partid speranţa de a controla resurse mai multe şi mai semnificative, aşa cum am arătat mai sus. Pentru această elită, „faza" de Consolidare era mai naturală decît Includerea. Aici, cred, observăm dificultatea inerentă în conceptualizarea istoriei acestor regimuri ca una de *trend*-uri seculare sau „faze". Ceea ce pare să fie cazul românesc, mai degrabă, este un regim care a trecut de la Consolidare (sfîrşitul anilor '40 şi anii '50) la Includere (anii '60) şi înapoi la Consolidare (anii '70 şi '80). Prefer noţiunea de moduri de control, care în cazul românesc evidenţiază trecerea de la o perioadă iniţială de control coercitiv la un scurt experiment cu controlul remunerativ/simbolic, apoi la un mod la început simbolic-ideologic şi apoi din ce în ce mai coercitiv.

Această modificare a termenilor lui Jowitt păstrează totuşi intactă ideea sa centrală, care este aceea că regimurile de Consoli-

dare, cu mentalitatea lor de „castel“ şi imagini ale contaminării, sînt obsedate de problema identităţii, o problemă despre care ideologiile naţionale au multe de spus. Putem vedea cum a intrat Naţiunea în problema identităţii regimului pentru România remarcînd, în cea de-a treia perioadă chiar mai clar decît înainte, un sistem de cercuri concentrice — de sacralitate şi contaminare. La început a fost diviziunea continuă între partidul „sacru“ şi societatea română „contaminantă“, evidentă înainte de toate în dispreţul suveran cu care marii preoţi ai politicii româneşti îi tratau pe păgînii care erau supuşii lor nefericiţi. Mai mult, partidul s-a identificat în întregime cu Naţiunea[11] şi a văzut contaminarea ca venind de *dincolo* de frontierele naţionale. Aceasta se observa în mai multe forme, inclusiv în prezentarea României ca o insulă de adevăr într-o mare de calomnii şi falsitate — imaginea pe care unii istorici au proiectat-o după 1986[12] — şi în remarci ca acestea din discursurile lui Ceauşescu:

> „Migraţia triburilor şi populaţiilor străine... a oprit pentru sute de ani dezvoltarea poporul român... Un alt adevăr binecunoscut este că mai întîi mai avansata civilizaţie daco-romană, apoi cea a poporul român şi-au pus amprenta asupra existenţei populaţiilor migratoare care s-au aşezat pe acest pămînt“ (1988: 2).

Cu alte cuvinte, românii erau superiori triburilor nomade contaminante (unguri şi slavi) care i-au înconjurat şi i-au înjosit.

Această construcţie a unui Partid-Naţiune român unitar, ca o instanţă extremă de control simbolic, avea loc, remarc, în contextul unor tendinţe centrifuge probabil mai grave decît acelea din anii interbelici, ele însele atît de productive în ceea ce priveşte retorica naţională. Unele dintre aceste tendinţe au fost induse chiar de conducere: căutînd să transforme avantajele solidarităţii mecanice din cadrul blocului la nivel imediat inferior, ea a aplicat o politică de „autoaprovizionare“ şi „autogestionare“ la nivelul fiecărui judeţ şi, în măsura posibilului, la nivelul fiecărui oraş, al fiecărei comune. Fiecare unitate administrativă trebuia să fie autosuficientă în cît mai mare măsură în privinţa produselor alimentare şi a altor materiale de care avea nevoie — în limitele anterioarei planificări centrale, bineînţeles: aceasta nu făcea parte dintr-o reformă descentralizatoare. Judeţele şi chiar oraşele negociau între ele şi făceau schimburi în natură pentru a depăşi lipsurile. În

1980. un birocrat industrial superior i-a spus unui economist american că ministerele pierduseră controlul investiţiilor, fiindcă directorii marilor întreprinderi ocoleau ministerele şi mergeau direct la Ceauşescu pentru chestiuni cum ar fi permisiunea de a cumpăra echipament străin costisitor. În viziunea lui Jowitt. „autoaprovizionarea" a avut ca rezultat „feudalismul socialist". cu centrul tot mai neputincios pe măsură ce depindea tot mai mult de unităţile inferioare ale căror produse erau esenţiale pentru plata datoriei externe. Judeţele au ajuns să semene cu nişte fiefuri independente. legate unul de altul de nesfîrşitele peregrinări ale lui Ceauşescu. într-o manieră foarte asemănătoare cu unificarea regatului său de către Carol cel Mare. Într-o cheie diferită. intelectualii din Transilvania îmi vorbeau cu intensă pasiune de proiectele lor de a dezvolta o politică culturală transilvăneană. opusă faţă de ceea ce se întîmpla la centru. Alţii au povestit cum statuia lui Lucian Blaga a fost mutată — *fără* aprobare de la Bucureşti — dintr-un colţ invizibil al parcului din Cluj într-un loc de onoare din faţa Teatrului Naţional. Alături de aceste tendinţe centrifuge a rămas rebela problemă a minorităţilor naţionale din România. în special a ungurilor — ale căror masă, nelinişte şi iredentism potenţial au generat tot atîtea dificultăţi în anii '80 ca şi în România anilor '30.

Dacă aceste exemple sugerează o eroziune a controlului central intern, sfîrşitul anilor '80 a erodat ceva diferit, la fel de neliniştitor pentru conducere: independenţa economică a României faţă de blocul socialist. Dacă anii '60 şi '70 au fost era legăturilor tot mai puternice cu Occidentul. anii '80 au asistat la reîncorporarea ţării în Răsărit. Partea din comerţul românesc ce revenea C.A.E.R.-ului a crescut de la 34 la sută în 1980 la 53 la sută în 1982 şi la 57 la sută în 1985; comerţul cu Uniunea Sovietică a crescut de la 17 la sută în 1982 la 22 la sută în 1984 şi la 33 la sută în 1986 (Georgescu 1988: 77). Fără piaţa sovietică. mai puţin exigentă decît cele occidentale. comerţul exterior al României s-ar fi găsit într-o foarte serioasă dificultate (*ibid.*, p. 85). Aceste răsturnări de situaţie au însoţit înrăutăţirea relaţiilor cu statele occidentale — de exemplu retragerea clauzei naţiunii celei mai favorizate şi a unor ambasadori europeni — asociate cu reevaluări occidentale ale atitudinii lui Ceauşescu faţă de drepturile omului.

Aici, deci, se găsesc toate elementele unui stat slab dominînd o societate fragmentată şi suferind o reînnoită dependenţă faţă de sovietici, totuşi vorbind cît mai zgomotos de unitatea şi independenţa Naţiunii. A înţelege acest discurs pur şi simplu ca manipulare a sprijinului popular sărăceşte ceea ce era de fapt un proiect mult mai urgent şi mai plin de consecinţe: construirea prin discurs a integrităţii pentru o realitate care era fragmentată şi a suveranităţii pentru un vasal — constituirea unei integrităţi şi a unei suveranităţi imaginare. Ani de încercări de a construi un stat bazat pe o teleologie a schimbării progresive şi o ideologie a internaţionalismului (cu acceptarea diversităţii interne) sfîrşiseră în înţelegerea faptului că statul se putea autoconstrui adecvat numai în termenii a ceea ce el negase la început: o teleologie a continuităţii naţionale şi o ideologie a valorilor naţionale, avînd ca premisă uniformitatea internă. Prin ideologia naţională, conducerea îşi reprezenta statul său slab, întregul regim, ca întrupare a unei voinţe puternice, autonome, unificate (cf. Anagnost 1988; Lefort 1986). În decembrie 1989, această construcţie imaginară a fost în sfîrşit sfărîmată, eliberînd discursul naţional — acum întărit de asocierea sa cu o putere monolită — pentru a fi folosit într-un mediu politic nou.

Am încercat să arăt mai sus de ce cred că trebuie să vedem un discurs naţional în România ca pe ceva mai mult decît un element instrumentalizat de Partidul Comunist ci, mai degrabă, înscris în şi emanînd din mai multe zone ale societăţii româneşti. Datorită forţei sale în alte sectoare, datorită faptului că alţii îl foloseau în propriile lor bătălii şi căutau a-şi impune propriile lor sensuri, partidul a trebuit să lupte şi el pentru a controla imaginea identităţii româneşti şi a apăra această imagine ca reprezentînd adecvat şi protejînd interesele Naţiunii. Aceste eforturi au produs şi reprodus ideologia naţională românească drept teren disputat ale cărui simboluri erau întotdeauna deschise altor utilizări. În noiembrie 1987, de exemplu, muncitorii răsculaţi din Braşov au cîntat imnul mişcării naţionale din secolul al XIX-lea, *Deşteaptă-te Române!*; demonstranţii studenţi de la Universitatea din Iaşi, în primăvara aceluiaşi an, se strînseseră la statuia eroului naţional Alexandru Ioan Cuza. Discuţia mea nici nu a menţionat pe unii dintre ceilalţi

actori sociali importanţi faţă de care partidul trebuia să se raporteze — Biserica Ortodoxă, de pildă.[13] Un alt participant deosebit de important, pe care nu îl includ în această carte numai din pricina lipsei de documentare şi spaţiu, este constituit de cercurile emigraţiei româneşti, îndeosebi de la Paris şi München, care au modelat programele postului de radio Europa Liberă şi ale cîtorva influente publicaţii ale exilului. Oferind propriile ei imagini asupra României, emigraţia a provocat contraimagini din partea intelectualilor români şi a funcţionarilor partidului, care s-au luptat să împiedice ca imaginea construită de emigraţie să prevaleze în străinătate.

A spune că P.C.R. era doar unul dintre actorii sociali care foloseau un limbaj al identităţii naţionale în lupta politică nu înseamnă a spune, totuşi, că toţi aceşti competitori se bucurau de poziţii egale. Dimpotrivă: partidul era din punct de vedere instituţional mai puternic decît toţi ceilalţi şi el stabilea condiţiile principale ale discursului lor. De la partid au venit noţiunile de stalinism şi dogmatism care aveau să fie atît de active în luptele culturale din deceniile următoare; de la partid a venit iniţiativa care a adus din nou la suprafaţă un limbaj subteran al valorilor naţionale; de la conducătorii de partid au venit restricţiile activităţii culturale care au polarizat cîmpul producţiei culturale şi au amplificat limbajul conflictual, un limbaj naţional. Şi de la birocraţia de partid proveneau resursele care susţineau viaţa culturală şi care trebuiau disputate, în cele din urmă, în limbajul autorizat de partid.

Faptul că partidul a autorizat acest limbaj nu implică totuşi controlul asupra sensurilor sale sau sfîrşitul luptelor simbolice în jurul lor, lupte ale căror consecinţe nu ar trebui subestimate. Eroziunea imaginii României ca ţară civilizată, *europeană*, a contribuit, în ultima parte a anilor '80, la dificultăţile şi răsturnarea dictaturii lui Ceauşescu. După ani de favoruri occidentale pentru „rebelul" blocului, occidentalii au ajuns să vadă România lui Ceauşescu ca pe un despotism asiatic, neconvingător în adeziunea sa la normele europene. Anularea ulterioară a clauzei naţiunii celei mai favorizate şi afectarea relaţiilor diplomatice au agravat mizeria şi umilinţa care i-a făcut pe români pînă la urmă să se ridice împotriva regimului. Legătura strînsă dintre identitatea României şi prăbuşirea dictaturii lui Ceauşescu nu e nicăieri mai

bine ilustrată decît în scrisoarea celor şase veterani comunişti adresată lui Ceauşescu în martie 1989, citată în capitolul întîi, care spunea:

„România este şi va rămîne o ţară europeană, şi ca atare ea trebuie să înainteze în cadrul procesului Helsinki, nu întorcîndu-se împotriva acelui proces. Aţi început să schimbaţi geografia zonelor rurale, dar nu puteţi muta România în Africa."

Pentru semnatarii acestei scrisori, identitatea europeană a României era un puternic simbol, atît în ţară cît şi în Occident, iar „mutarea în Africa" a României — un temei de răzvrătire.

Aceasta era deci ambianţa politicii culturale care va fi descrisă în capitolele ce urmează. Era o ambianţă de centralizare şi control strict de către un partid care totuşi nu îşi controla integral societatea: o ambianţă de extraordinare lipsuri în toate sferele, cu o competiţie violentă pentru resurse materiale şi simbolice. Modul de control al conducerii a acordat o anumită importanţă implicită producătorilor de cultură, subminîndu-le în acelaşi timp capacitatea de a produce independent. Capitolele următoare ilustrează aproprierea şi reaproprierea simbolurilor naţionale, definirea şi redefinirea canoanelor culturale, realizările conflictuale ale valorilor culturale acumulate care rezultau din această situaţie şi care reproduceau ideologia naţională an după an, deceniu după deceniu, exasperînd conducerea partidului în încercările ei de a aduce discursul naţional în controlul său exclusiv.

PARTEA A DOUA

CAZURI

CAPITOLUL AL PATRULEA:

Mijloacele conflictului: „elitismul", „dogmatismul" şi indigenizările marxismului

„Chiar dacă nu există alte partide legale, alte partide există de fapt întotdeauna şi alte tendinţe care nu pot fi legal constrînse; şi împotriva acestora sînt dezlănţuite polemici şi sînt purtate lupte ca într-un joc. În orice caz, e sigur că în asemenea partide funcţiile culturale predomină, ceea ce înseamnă că limbajul politic devine jargon. Cu alte cuvinte, problemele politice sînt deghizate în probleme culturale şi ca atare devin insolubile."

Antonio Gramsci

Capitolele cinci–şapte descriu trei confruntări în trei zone ale culturii româneşti — critica literară, istoriografia, filozofia. Acestea sînt doar trei din numeroasele confruntări şi numeroasele domenii ale culturii româneşti, în care schimbarea de accent din cadrul conducerii partidului, reafirmarea controlului său asupra producţiei culturale şi dificultăţile economice ale anilor '80 au înăsprit competiţia dintre intelectuali. Competiţia lor a luat cîteva forme care nu au lăsat urme scrise publice: căutări de patronaj şi influenţă, bîrfă şi atacuri pe la spate, negocieri şi compromisuri ş.a.m.d. În plus, ea a luat forma cea mai tipică a luptei dintre intelectuali: cuvîntul scris. Cuvintele pe care producătorii de cultură le foloseau în luptă erau adesea specifice disciplinelor lor, literaţii scriind despre estetică şi valori literare, de exemplu, iar istoricii despre interpretarea „ştiinţifică" a unor anumite evenimente. Un număr de cuvinte şi procedee retorice, totuşi, împreună cu un număr de tactici, au apărut în mod regulat în mai multe contexte. În acest capitol descriu doar cîteva din cele mai frecvente procedee şi tactici prin inter-

mediul cărora intelectualii încercau să-şi descalifice oponenţii şi să cucerească ei înşişi poziţii mai favorabile. Cele pe care le prezint aici, pe unele succint şi pe altele în detaliu, au fost elemente importante ale luptelor disputate în capitolele cinci – şapte; acele capitole vor fi mai uşor de urmărit dacă descriu cu anticipaţie manevrele retorice majore şi sensurile lor, chiar dacă sensurile au fost deplin realizate doar în contextul unor anumite dispute. Mă concentrez pe: 1) o serie de preocupări privind „importurile străine" şi legătura României cu cultura mondială; 2) acuzaţii de „elitism", „fascism", „dogmatism" şi „proletcultism", şi 3) tehnica aducerii în genealogia intelectuală a cuiva (sau excluderii din aceea a altora), a unor mari figuri din trecutul cultural românesc. Această ultimă tehnică, pe care eu o numesc „apropriere genealogică", poate implica supralicitarea (sau trecerea sub tăcere a) unor porţiuni corespunzătoare din opera unei personalităţi pentru a accentua afinitatea cuiva cu ea, interpretarea selectivă a operei sale sau, uneori, crearea unei identităţi complet noi (de exemplu, un poet e transformat în sociolog).

Conflictul verbal al politicii culturale româneşti cuprinde mult mai mult decît simple schimburi întîmplătoare de cuvinte dure: ambianţa însăşi conferea anumitor arme verbale o forţă suplimentară. Motivul era sprijinul birocratic pentru cultură. Aşa cum am sugerat în capitolul doi şi voi argumenta în continuare în capitolul cinci mare parte din manevrele vieţii culturale româneşti implicau eforturi de a obţine sprijin de la centrul politic sub formă de fonduri, permisiune de publicare, cote de hîrtie, cenzură superficială, posturi în universităţi şi institute, precum şi alte asemenea lucruri. Pentru a cîştiga sprijin de la centru, trebuiau folosite argumente şi idiomuri pe care centrul le găsea persuasive. În această carte vorbesc în general de acestea ca argumente despre *reprezentativitate culturală*, diverşii adversari susţinînd că reprezintă cel mai bine interesele culturale ale României, în speranţa că programul lor va convinge centrul să le acorde sprijin. În România lui Ceauşescu existau două seturi de idiomuri pe care centrul tindea să le găsească persuasive: iniţial era doar limbajul marxism-leninismului, pe care regimul se sprijinea în mod evident, la care s-a adăugat apoi limbajul valorilor naţionale, care a coexistat cu el şi l-a înlocuit din ce în ce mai mult. Apelurile (sau acuzaţiile împotriva unui oponent) folosind unul din aceste două idiomuri păreau a fi mai eficiente decît apelurile sau acuzaţiile formulate în alţi termeni.

Cu toate că ambele idiomuri erau privilegiate de centru, ele nu beneficiau în aceeaşi măsură de aprecierea majorităţii membrilor societăţii. Aproape toţi românii pe care i-am întîlnit, indiferent de poziţia socială, sînt profund ataşaţi de valorile Naţiunii, în timp ce valorile marxism-leninismului nu s-au bucurat de respectul aproape al nimănui. Cu toate acestea, acţiunea politică efectivă a implicat adesea folosirea ambelor idiomuri, de multe ori simultan. Conducerea politicii culturale a impus prin urmare ceea ce aş numi „indigenizarea marxismului“: încorporarea categoriilor din marxism-leninism în dezbateri în care chestiunea naţională sau etnică avea prioritate. Mai precis, ea înseamnă subordonarea discursului impus marxist-leninist termenilor discursului naţional, rezultînd o pervertire a termenilor centrali ai marxism-leninismului.

Modul în care folosesc aici cuvîntul „marxism“ este ambiguu. Strict vorbind, „marxismul“ este doar o teorie socială care a inspirat o varietate de regimuri instituţionalizate — leninismul, stalinismul, *perestroika* lui Gorbaciov, „ceauşismul“ — în care înţelesurile termenilor şi conceptelor diferă substanţial de cele din analizele teoretice ale lui Marx. În vreme ce forma instituţionalizată este în general numită marxism „vulgar“ sau „ortodox“ sau „oficial“, pentru a-l distinge de înaintaşul său mai nobil şi mai suplu, eu evit în cea mai mare parte acest calificativ stînjenitor stilistic. În cele ce urmează, mă refer la înţelesul „vulgar“, oficial al marxismului, cu excepţia cîtorva locuri în care afirm explicit că cineva lucrează cu uneltele analitice ale lui Marx.

A vorbi despre indigenizarea marxismului înseamnă a atrage atenţia asupra unei probleme majore cu care s-au confruntat regimurile marxist-leniniste din Europa de Est: cum a reuşit un limbaj politic impus cu forţa din exterior să devină o parte a acţiunii politice semnificative din cadrul unei societăţi? Cum au putut puternicele discursuri preexistente, cum ar fi cel naţional, să domesticească intrusul, devenind la rîndul lor parte a traiectoriei sale, angajîndu-se împreună cu formarea unei noi ordini hegemonice? După cîte ştiu, nu există literatură pe această temă, în afara unor aluzii utile. Ernesto Laclau a scris, de exemplu, despre forma retorică pe care marxismul trebuie să o ia dacă doreşte să încorporeze ideologiile existente, mai curînd decît să le distrugă:

„Validitatea marxismului va depinde astfel de capacitatea sa de a întrerupe alte discursuri, pentru a constitui noi obiecte şi a produce un nou cîmp de înţelesuri. Alte discursuri (discursul naţiunii, discursul democraţiei, discursul sexualităţii) nu mai sînt suprastructuri, simple reflecţii ideologice ale unei mişcări extradiscursive a lucrurilor. Ele sînt forţe materiale care constituie subiecte, care produc efecte şi faţă de care marxismul trebuie să-şi dovedească validitatea prin efectele pe care le produce, nu graţie vreunui privilegiu ontologic *a priori* (Laclau MS: 3).

Indiferent de ce ar fi putut spera liderii partidului (şi în mare măsură datorită manierei imperioase în care au folosit termenii marxişti), retorica politicii culturale româneşti a realizat exact contrariul. În loc să construiască marxismul ca pe o forţă separată şi vitală, ea a indigenizat marxismul, a întrerupt discursul marxist cu unul naţional şi a reprodus subiecte pentru care marxismul nu avea validitate decît, eventual, în relaţie cu discursul despre Naţiune. Dacă nu ar fi trebuit ca orice competiţie pentru fonduri birocratice să se servească de concepte pe care birocraţia le instituţionalizase, marxismul nu ar fi intrat în politica culturală deloc.

Luptele pentru reprezentativitate culturală în limbajul identităţii naţionale au trebuit totuşi să se împletească cu acei termeni marxişti. Prezentul capitol ilustrează cum s-a petrecut aceasta, unele vehicule ale luptei culturale servind în acelaşi timp la indigenizarea marxismului. Cu toate că rezultatul în România socialistă pare a fi fost că ideologia naţională a înflorit în timp ce categoriile marxiste se veştejeau, unirea lor dificilă s-ar putea să rodească în era postsocialistă, în care acuzaţii ca „elitist", „fascist", şi în special „dogmatic" (toate derivate din retorica oficială a regimului) s-ar putea foarte bine să aibă o viaţă activă.

Importuri străine, „universalitate" şi reprezentativitate

Mult înainte de ascensiunea comunismului în România se puteau obţine mari succese politice acuzînd oponenţii că împrumută modele străine pentru dezvoltarea economică şi culturală a României. Indigeniştii interbelici imputau duşmanilor lor „pro-occidentali" trădarea valorilor naţionale în preferinţa lor

pentru lucrurile de peste hotare, care împiedicau creşterea valorilor dezvoltate acasă. Aşa cum am sugerat anterior, disputele de acest tip au realizat un fel de protecţionism cultural, izolînd pieţele culturale locale de influxul cărţilor şi ideilor străine (vezi Anderson 1983). Ele au facilitat de asemenea emiterea unor pretenţii ce trebuiau satisfăcute de o birocraţie politică hotărîtă să consolideze poziţia culturii româneşti într-un stat multinaţional.

Exact aceste cîteva acuzaţii au apărut în România anilor '70 şi '80; diferit era doar contextul în care ele erau făcute şi tendinţele sistemice pe care le serveau. Cu venirea socialismului, semnificaţia relativă a pieţelor protejate s-a micşorat, în vreme ce pretenţiile faţă de stat au devenit mult mai însemnate în susţinerea culturii. Cu toate acestea, indigeniştii îşi acuzau încă oponenţii de distrugerea culturii româneşti prin imitaţii nepotrivite cu specificul naţional. Oponenţii lor contraatacau uneori cu argumentul că dacă nu se produc şi nu se apreciază decît valori locale, creaţiile româneşti nu vor intra niciodată în „circuitul universalităţii", adică nu vor cîştiga recunoaşterea mondială ca valori culturale. Ambele tabere au insistat că a lor era cea mai bună apărare a valorilor româneşti, un grup susţinînd că protejează România împotriva dominaţiei formelor străine, celălalt că garantează intrarea culturii româneşti pe scena mondială, unde produsele prea parohiale ale unui indigenism excesiv nu vor apărea niciodată.

Disputele legate de „valorile străine" şi „universalitate" erau, bineînţeles, şi dispute despre identitate, reprezentativitate culturală şi un alt termen legat de acestea două, „autenticitate". Dezbateri din multe domenii urmăreau modul în care să se definească şi să se reprezinte o parte a culturii româneşti în raport cu sine şi în raport cu lumea, unii susţinînd orice produs considerat local sau „autentic", acuzîndu-i în acest timp pe alţii că le periclitează pe acestea cu valori şi standarde „străine". Apelurile la „universalitate" erau, în concepţia acestor persoane, doar o acoperire pentru imperialismul cultural. Ceilalţi aminteau viguros creaţii româneşti glorioase care fuseseră evident inspirate de sau „sincronizate" cu evoluţiile occidentale. Ei invocau identitatea europeană a românilor pentru a explica de ce influenţa occidentală nu era în mod necesar atît de „străină" şi putea genera creaţii culturale deplin reprezentative pentru geniul românilor. (Fără o asemenea justificare, o traducere din Baudrillard sau Derrida putea rămîne nepublicată.)

Aceste dispute legate de ce este influenţă străină şi ce este într-adevăr reprezentativ au traversat frontierele pentru a-i include şi pe oponenţii români din afara României. Un jurnalist cultural a susţinut o lungă diatribă intitulată „Pseudocultura pe unde scurte", întrebînd în mod repetat cine are dreptul să definească „adevărata" cultură şi s-o reprezinte. Obiectul atacului său era Radio Europa Liberă, unde lucra un grup de persoane pe care el le prezenta ca „trădători" (incluzînd pe Monica Lovinescu, fiica sincronistului Lovinescu) purtînd „campanii defăimătoare" împotriva culturii unei Românii pe care ei o abandonaseră şi pe care acum doreau s-o distrugă. Chiar şi acest atac internaţional era totuşi îndreptat şi împotriva pro-occidentalismului unor critici şi istorici literari din ţară, punînd în chestiune reprezentativitatea lor.

Pentru o birocraţie românească ducînd o politică de autarhie economică şi acordînd sprijin culturii în timpul unei crize fiscale, reprezentarea care probabil părea mai potrivită era una ce reducea costul importurilor — un fel de politică „de înlocuire a importurilor" în domeniul produselor culturale (filme româneşti, de exemplu, nu serialele americane sau occidentale obişnuite în anii '70, şi cărţi româneşti, nu cele occidentale, ale căror cheltuieli de traducere ar înghiţi puţina valută). Din acest motiv, şi din multe altele, conducerea de partid a anilor '70 şi '80 a optat pentru argumente indigeniste, preferîndu-le celor proocidentale în sfera culturii. Acest lucru era evident în discursul lui Ceauşescu citat la începutul capitolului trei, ca şi în multe alte afirmaţii publice. Nu este necesar să insist mai mult asupra „importurilor străine" ca armă în conflictele culturale decît pentru a nota că deşi o asemenea acuzaţie se referea în mod obişnuit la imitarea *Occidentului*, ea se putea referi şi la imitarea practicilor *sovietice*. Acest fapt va fi important în analiza ulterioară a „dogmatismului".

„Elitismul" şi publicul competent

O cale eficientă de a submina reprezentativitatea culturală a altora era acuzarea de „elitism". A face o asemenea acuzaţie înseamnă a folosi un instrument din arsenalul teoriilor

marxiste despre lupta de clasă, în scopul îmbunătăţirii situaţiei proprii în raport cu autorităţile care ofereau fonduri şi publicul către care cultura era îndreptată. O acuzaţie de elitism crea două categorii opuse: elitiştii, care dispreţuiau masele, şi cei în mod evident de partea maselor, care scriu într-o manieră accesibilă lor şi profesează credinţa în inteligenţa lor. Iată două exemple:

„Simptome sau trăsături elitare sînt încă destule. Teoria despre cititorul comod, leneş, tîmp, imbecil, incapabil să descifreze subtilităţile literaturii moderne, s-a făcut insistent la noi. Ea exprimă o tendinţă elitară, o încercare de complexare şi de culpabilizare a cititorului. Aceeaşi tendinţă este ilustrată şi de croiala perseverentă a unor scrieri fără audienţă la cititor, de obicei ilizibile, dar fidele unui model elitar. Un vector elitar putem descoperi şi în miza excesivă care se pune de către unii pe specializarea actului critic, pe uzul unei terminologii ostentative, inaccesibile profanului" (Purcaru 1986: 67–68).

„— În ce mă priveşte, dacă vă interesează opţiunile proprii, am făcut şi fac parte din „grupul" scriitorilor care „au făcut" şi „fac" literatura română contemporană. De fapt „grupul" acesta este cel mai numeros şi mai puternic... Celelalte aşa-zise „grupuleţe", elitiste şi neoelitiste, sînt minore şi periferice, şi numai un anume cadru de activitate (vechi) le ajută să plutească la suprafaţa apei, pe care de aceea o şi tulbură uneori, ca să poată pluti mai departe, să nu se vadă cumva că sînt ceea ce sînt: nişte reziduuri sociale" (*ibid*, 156–157).

În mod clar, nici masele, nici conducătorii de partid n-ar trebui să aibă încredere în asemenea scriitori şi critici elitişti ca reprezentanţi ai culturii româneşti. Datorită originilor lor burgheze implicite („grupusculele elitiste" se bazează pe tipare de acţiune *vechi* şi sînt *reziduuri sociale*), ei dispreţuiesc masele.

Un alt păcat imputat „elitiştilor" era *cosmopolitismul*, o însuşire „neromânească" evocînd preferinţele culturale străine şi/sau originile unor anumite elite româneşti din trecut. Elitiştii cosmopoliţi combină păcatul de clasă cu păcatul de a fi străin; asemenea persoane, insinuează această acuzaţie, nu pot reprezenta adevăratul spirit al poporului român. Prin contrast, se înţelege că în „patrioţii" acuzatori se poate avea încredere pentru a reprezenta şi apăra adecvat cultura română, în raport atît cu publicul românesc, cît şi cu lumea. Dacă a fi reprezentativ din punct de vedere cultural în România lui Ceauşescu însemna a cîştiga influenţă şi resurse culturale de sus, atunci o acuzare de elitism urmărea să împiedice pe oponenţi de a ajunge la aceste lucruri.

Acuzaţiile de elitism nu au influenţat însă numai plasarea grupurilor în raport cu puterea, ci au servit în general la reconfigurarea locurilor din întreaga piramidă socială, care includeau persoane cu status mai mult sau mai puţin ridicat. Pentru a emite cu succes o pretenţie de status ca purtător de autoritate culturală, este nevoie ca această autoritate să fie recunoscută de alţii (Bourdieu 1985: 730–731), care admit deopotrivă că aceasta este o valoare şi că ei înşişi au mai puţină. Prin urmare, o parte a formării şi reproducerii grupurilor de elită este crearea unui cîmp unificat, care include persoane de cultură „joasă“ care vor recunoaşte pretenţiile superioare ale celor posedînd „înaltă“ cultură. Elitele pot pretinde cu succes statusul de purtători ai competenţei de lectură şi scriere, de exemplu, numai dacă există un public suficient de alfabetizat atît pentru a aprecia această dimensiune, cît şi pentru a-şi recunoaşte propria deficienţă în domeniu. Am putea numi această categorie „public competent“, distingînd-o de grupuri non-elitare care sînt *in*competente — care nu participă la un cîmp unificat cu acele elite şi, astfel, nu recunosc semnificaţia însuşirilor şi pretenţiilor elitei. Un mijloc fundamental de a forma un public competent este misiunea „civilizatoare“ în care se angajează unele elite în raport cu „primitivii“, pe care ele caută să-i lumineze cu învăţătura care va risipi ceţurile şi întunericul. Misiuni civilizatoare au fost aduse popoarelor coloniale de agenţi ai puterilor imperiale — retorica imperialismului englez este un bun exemplu —, precum şi de elite naţionale, care îşi civilizează ţăranii „înapoiaţi“ din propriile lor teritorii.

Văzute în această lumină, acuzaţiile de elitism atacau credinţa publicului competent al unui oponent. Acest public consta nu numai din birocraţi, ci şi dintr-un public interesat de produsele culturale — public care a căpătat o nouă importanţă atunci cînd cultura românească a fost parţial supusă legilor pieţei, aşa cum am explicat în capitolul al treilea. A acuza pe un scriitor sau pe un poet de elitism putea însemna a îndepărta consumatorii de romanele şi poemele lui. Cînd ţinta erau criticii literari, se spunea publicului: „Nu acceptaţi judecata acestor oameni asupra cărţii mele: interesele lor sînt nedemocratice“. Implicaţiile unei asemenea acuzaţii erau prin urmare triple: descalificarea în termeni politici, economici şi de status social.

O acuzaţie de elitism era o puternică armă de excludere, inspirată de un limbaj marxist şi pusă în serviciul campaniilor cultural-politice. Ea lua o idee saturată cu mult-exersata noţiune a luptei de clasă şi o folosea pentru a obţine un avantaj faţă de concurenţă. Tactica avea un număr de variante, cum ar fi afirmaţia că acţiunile unui anume grup ignoră „interesele comune“ sau suferă de o „atitudine de proprietar“ faţă de bunurile publice sau caracterizează o „mentalitate de rentier“ (vezi Brăescu 1982: b şi e). Toate făceau un apel implicit la noţiunile marxiste pentru a condamna ceva din comportamentul celorlalţi. Aşa cum se va vedea în exemplele din capitolele următoare, condamnarea implica aproape întotdeauna o lipsă de ataşament patriotic, faţă de valorile Naţiunii române, pe care „antielitiştii“ o echivalau cu *masele* româneşti.

Contraatacînd, unii autori îşi însuşeau termeni marxişti de alt tip. Ei susţineau, de exemplu, că sprijină „raţionalismul“, o calitate a gîndirii luminate al cărei apogeu este marxismul, şi se opun „iraţionalismului şi misticismului“, păcate cardinale în analiza marxistă oficială a fascismului şi curentelor de dreapta. O instanţă clasică este afirmaţia unui autor potrivit căreia C. Rădulescu-Motru este un filozof mai mare decît alţii din vremea sa (cum ar fi Lucian Blaga), deoarece el era raţionalist şi ceilalţi rătăceau în apropierea misticismului (vezi Ornea 1985 a: 184–189). În acest mod, suporterii recenţi ai lui Blaga erau acuzaţi implicit de asociaţii de dreapta nepotrivite pentru un comunist. Alte folosiri ale categoriilor marxiste oficiale includeau pretenţii concurente privind cine practica cel mai bine „gîndirea dialectică“ şi putea, pe această cale, obţine avantaje. În numeroase asemenea manevre, deşi nu în toate, susţinătorii „raţionalismului“ sau „dialecticii“ nu apărau noţiuni la care aderau în fapt: ei foloseau în mod retoric instrumente ale includerii şi excluderii, parazitînd accentele oficialităţii.

„Fascişti“, „dogmatici“ şi „proletcultişti“

În centrul multor dispute ale politicii româneşti sub Ceauşescu erau acuzaţiile şi contraacuzaţiile de dogmatism şi proletcultism (sau neoproletcultism), uneori însoţite de insinuarea fas-

cismului. Astfel, persoane dintr-o tabără sau alta afirmau că adversarii lor resuscitau marxismul dogmatic al stalinismului românesc, cu încercarea sa vulgară de a impune o „cultură proletară" („proletcultismul") în viaţa culturală a României; sau afirmau ori insinuau că adversarii erau moştenitorii fascismului românesc interbelic. Deşi toate taberele recurgeau la aceşti termeni, acuzaţiile de fascism tindeau să vină mai mult dintr-o parte, iar acuzaţiile de dogmatism mai mult de la principalii adversari. Voi discuta succint „fascismul" mai întîi, apoi, mai pe larg, „dogmatismul".

Acuzaţia de fascism îşi datorează puterea uneia dintre legitimările principale ale partidului: rolul pe care acesta l-a jucat în răsturnarea dictatorului pro-hitlerist Antonescu în 1944 şi în schimbarea alianţei României în al doilea război mondial de la germani la Puterile Aliate. La sfîrşitul anilor '40 şi în anii '50, mare parte a acţiunilor comuniste împotriva unor grupuri şi indivizi (deportări, epurări, încarcerări) porneau de la legăturile reale sau presupuse ale acestora cu dreapta fascistă interbelică. Comunismul românesc timpuriu se autodefinea înainte de toate în opoziţie cu fascismul. Pe acest fond, se poate observa cît de grave erau acuzaţii asemenea celor ce urmează, care îl vizau pe Corneliu Vadim Tudor, în legătură cu nişte poeme ale sale apărute în *Săptămîna*:

> „Versurile de mai sus nu sînt culese dintr-o săptămînă oarecare a evului mediu, nu sînt culese nici din săptămînile de „glorie" ale stilului gîndirist. Ele au văzut lumina tiparului chiar săptămîna trecută în nr. 599 al revistei Săptămîna, sub semnătura lui Corneliu Vadim Tudor şi sub genericul stupefiant Poeme sincere. Nu este prima dată cînd acest poet sincer se adapă de la izvorul unei concepţii anacronice şi de la vocabularul acelui de tristă amintire duh care a făcut prozeliţi altă dată" (L.B. 1982).

Limbajul acestui atac îl pune deschis în legătură pe C.V. Tudor cu gîndiriştii, grupul interbelic de extrema dreaptă al lui Nichifor Crainic, care promova un *duh* românesc cu rădăcini în ortodoxie, anacronic după standardele marxiste.

Cei care îşi acuzau adversarii de fascism foloseau rareori chiar cuvîntul „fascist", mulţumindu-se, ca în acest exemplu, cu evocarea asociaţiilor sale — „ortodoxismul", de exemplu, sau culoarea verde, purtată de fasciştii interbelici. Şi mai subtilă era referinţa la disputele curente ca reînviere a disputelor interbelice

dintre „tradiţionalişti" şi „modernişti". Fiindcă oricine ştia că majoritatea „tradiţionaliştilor" aveau legături cu dreapta, a-ţi numi adversarul „tradiţionalist" însemna a-l acuza de fascism. Iată un exemplu:

„În deceniul opt, scriitorii pe care i-am numit tradiţionalişti lansează o ofensivă foarte puternică... Folosind ca armă polemică, în mod incorect, dar eficient, ridicarea tonului, insinuarea, acuzaţia nefondată, insistenţa dusă pînă la ultimele limite, tradiţionaliştii domină perioada, în sensul că prezenţa lor umană face să se estompeze prezenţa literară a celorlalţi şi chiar a [lor]" (Alex. Ştefănescu 1981: 2).

În spatele acestei descrieri aparent binevoitoare, autorul şi-a asociat adversarii cu dreapta fascistă, sperînd ca prin aceasta să-i descalifice în faţa opiniei publice.

Deşi s-ar părea că într-un regim socialist emiţînd pretenţii de legitimitate pe baza rezistenţei la aliaţii lui Hitler a fi acuzat de fascism putea fi mortal, şi mai rău era să fii acuzat de proletcultism sau dogmatism. Motivul, explicat în capitolul trei, este istoria dureroasă a suprimării valorilor naţionale în stalinism, trăită cu durere de mulţi români ataşaţi tradiţiilor şi valorilor culturii lor. Pentru intelectualii români de tot felul, „dogmatism" şi „proletcultism" evocau atitudinea politică rigidă care deviase toată producţia culturală pe canale total străine atît celor mai mulţi dintre producătorii de cultură cît şi publicului. În perioada 1965–1989, această istorie dureroasă şi efectele ei asupra politizării valorilor naţionale au fost evocate prin referinţe la „dogmatism" de persoane cu poziţii foarte diferite în cîmpul producţiei culturale. Şi sensurile acestui termen au variat în decursul acestei perioade.

La bază, „dogmatic" şi „proletcultist" era eufemisme pentru influenţa străină (Gheorghiu 1987: 60), fie ea sovietică sau occidentală, deşi noţiunile se refereau iniţial la Uniunea Sovietică. Aceşti termeni au două înţelesuri posibile: supunere faţă de străini cu preţul abandonării propriilor valori (de exemplu, acceptarea dictatelor lui Stalin deşi lezau cultura română), şi contaminarea creaţiei culturale cu preocupări politice (de exemplu, insistenţa pentru realismul socialist chiar dacă rezultatele lui artistice erau proaste). Deşi ambele categorii porneau de la amestecul politic al valorilor sovietice în cultura română, elementele „străine" şi „poli-

tice“ au început treptat să se separe. Ambele sensuri ale cuvintelor trebuie avute în minte pentru a înţelege cum persoane aflate pe poziţii opuse într-o dezbatere puteau utiliza termeni identici: unii înţelegeau prin aceasta, „a prefera valorile internaţionale celor naţionale“, şi alţii înţelegeau, „contaminarea culturii cu politica“. În luptele culturale ce vor fi discutate în capitolele cinci-şapte, persoanele care au acuzat cel mai adesea pe alţii de „dogmatism“ tindeau să aparţină grupului pentru care aceasta însemna a prefera valorile internaţionale celor naţionale; ca rezultat, exemplele mele provin în mod disproporţionat de la acest grup. Totuşi, în istoria acestei arme retorice, tot felul de persoane au recurs la ea, iar în anii '80 adversarii grupului menţionat au replicat tot cu acuzaţii de „dogmatism“ sau „proletcultism“, denunţînd prin aceasta sprijinul adversarilor lor pentru o artă contaminată de politică.

Cîteva exemple ale acestor afirmaţii sînt utile. Un istoric literar asociat cu stînga imediat după război reamintise antioccidentalismul acelor ani, implicînd limpede întoarcerea lor: „Să nu uităm că şi în epoca proletcultistă se anatemizau orice contacte cu «Occidentul decadent». Atunci se arunca foarte uşor termenul de «cosmopolitism»“ [un termen care reapăruse de curînd — n.a.]. (Crohmălniceanu, în Ungheanu 1985: 468). Un filozof a descris liberalizarea culturală de la sfîrşitul anilor '60, criticînd implicit răsturnarea situaţiei în anii '70 şi '80, după cum urmează:

> „[S-a petrecut] o liberalizare a gîndirii, o acceptare a faptului că se poate gîndi şi crea cultural, dincolo de dogme... [I]eşirea din asfixia dogmatismului presupunea regăsirea marilor surse ale culturii, deschiderea către valorile ei universale şi occidentale“ (Liiceanu 1983: 230).

Un sociolog a explicat de ce credea că literatura este un obiect de analiză atrăgător, aliniindu-se cu noii autohtonişti şi distanţîndu-se de unii dintre colegii săi „marxişti“ din sociologie: „În condiţiile în care ştiinţele socio-umane au rămas în urma spiritului politicului... făcînd mătănii dogmatismului, literatura a devenit cea mai fidelă expresie ideologică a noii politici [luminate]“ (Mihu 1983: 215). În contextul unei discuţii în care un istoric literar obiecta adversarului său că definise „clasa“ în termeni etnici, adversarul i-a răspuns:

„Ştiam că etnicul a încetat să mai fie o categorie reprobabilă, aşa cum era. A vorbi despre spiritualitatea românească, despre originile şi personalităţile ei emblematice, despre *Mioriţa*, mitologia românească, scriitorii vechi, Eminescu, Hasdeu, Pârvan, Iorga şi Blaga, cum face de ani de zile revista „Săptămîna" înseamnă a avea «obsesii etnice». Vom ajunge, într-o bună zi, să ne fie ruşine că sîntem urmaşii lor şi că, în definitiv, sîntem români?" (Sorescu 1982).

Într-o discuţie despre „Europa liberă", un ziarist ostil acestui post afirma:

„Aparţin spiritului dogmatic adaptabil..., cred, că diversiunea de azi a învăţat multe de la dogmaticii de ieri, pe care în multe cazuri i-a asociat... Ceea ce caută acum — în ideea de a stabili o „serie depolitizată" a literaturii, adepţii notorii ai dogmatismului fiind cu totul compromişi — sînt aşa-zişii „*contemporani muţi*" ai dogmatismului... Dacă ar fi să facem studii bibliografice nu foarte minuţioase, s-ar dovedi că „*demnitatea*" multora dintre cei care zic că n-aveau nici o legătură cu dogmatismul e o simplă vorbă în vînt" (Silvestri în Purcaru 1986: 369).

Acelaşi ziarist a prezentat astfel *opusul* dogmatismului: „Spunînd că [propriul său grup] este antidogmatic, am vrut să accentuez că el propune ideea unor *valori fundamentale*, în contrast cu direcţia culturală a anilor '50 [adică dogmatismului, n.a.], care era atît de insensibil [la problema specificului naţional]" (Silvestri 1986). În fine, un critic literar a discreditat pe „liderii proletcultismului agresiv" pentru ataşamentul lor faţă de G. Călinescu:

„După ce juraseră pe Gherea ori pe G. Ibrăileanu, criticii «la zi» şi-au investit credinţa în G. Călinescu, gest... nu lipsit de oarecare abilitate... La adăpostul proteicului geniu călinescian secularizat, neodogmaticii puteau respira uşuraţi" (Grigurcu 1981).

Persoanele care au făcut primul, al doilea şi al şaptelea din aceste comentarii ar putea fi grupate în mare într-o tabără total opusă celor care au făcut comentariile patru, cinci şi şase (cel de-al treilea ocupă o poziţie de excepţie). Această varietate arată cît de complexe erau vehiculele recriminărilor reciproce, care însemnau lucruri diferite în funcţie de vocile care le articulau.

În afara celor două *sensuri* ale dogmatismului şi proletcultismului prezentate mai sus (suprimarea naţionalului şi amestecul politicii), termenii aveau două *întrebuinţări* oarecum diferite.

Prima era împotriva persoanelor active în viaţa literară românească a anilor '80 care contribuiseră la suprimarea stalinistă a valorilor naţionale. Cei mai mulţi dintre ei fuseseră (şi în unele cazuri rămăseseră) de autentică înclinaţie de stînga, iar unii nu erau români „curaţi" (erau de origine evreiască sau maghiară). Dată fiind evoluţia politicii româneşti, în anii '80 unii dintre aceşti „bătrîni stalinişti" erau voci de liberalism şi moderaţie. Totuşi, adversarii puteau profita de orice opinie pe care o prezentau ca recidivism, ca resuscitare a antinaţionalismului anilor '50. Asemenea întrebuinţări ale termenului „dogmatism" erau îndreptate împotriva unor anumite persoane, cu un anumit trecut. A doua era folosirea termenilor „dogmatism" şi „proletcultism" nu *ad hominem*, ci cu referire la un climat general în care influenţa politică externă copleşeşte dezvoltarea culturii naţionale. Astfel, la sfîrşitul anilor '60, unii scriitori au denunţat ca „dogmatici" pe acei stalinişti (filosovietici) de dinainte, care stătuseră în calea liberalizării culturale, iar în anii '80, aceiaşi scriitori erau ei înşişi obiecte de atac, *împreună cu* staliniştii, ambele categorii fiind acuzate de suprimarea valorilor naţionale sub influenţa unor mode occidentale.

Exemplele de mai sus erau doar simple focuri de armă trase la întîmplare în mulţime, faţă de artileria grea care a fost de asemenea pusă în mişcare. Iată, de exemplu, un fragment dintr-un articol apărut într-un săptămînal cultural, sub semnificativul titlu „Repere pentru o gîndire dialectică, antidogmatică a literaturii şi artei". Autorul se plînge că dogmatismul ţine din nou afişul în presa culturală, în ciuda numeroaselor discreditări anterioare: aceasta face necesară o analiză a ceea ce realizează proletcultismul şi dogmatismul cultural, în speranţa că s-ar putea împiedica o renaştere a lor. Mai întîi, autorul respinge posibilitatea ca excesele proletcultiste timpurii să fi rezultat din lipsa de pregătire şi de experienţă a primei generaţii de conducători de după 1947, apoi dezvăluie adevăratul lor obiectiv:

„Motorul şi justificarea proletcultismului nu au fost nici orbirea, nici lipsa de experienţă şi nici incultura. Obiectivele primordiale ale dogmatismului cultural au fost compromiterea tenace şi culpabilizarea metodică a dimensiunii naţionale a literaturii şi artei noastre şi năruirea din temelii a specificului cultural românesc. Dincolo de orice contestaţie, este cert că *modelul străin* a stat întotdeauna lîngă inima

adevăraţilor proletcultişti, insuflîndu-le curaj şi speranţă. Aventura proletcultistă a fost de fapt un *complot împotriva specificului spiritual românesc*. Nu întîmplător, afirmarea proletcultismului şi a dogmatismului cultural a fost posibilă tocmai într-un moment nefast de inhibare şi eclipsare dirijată. Cînd poporul român, în frunte cu partidul său comunist, şi-a recăpătat conştiinţa de sine, dogmatismul cultural a fost compromis pe scena istoriei. Spunem că şi avangardiştii, şi dogmaticii îmbrăcau orice haine, numai străine să fie; că se încolonau disciplinaţi sub orice drapel, numai al nostru să nu fie; că ţinta lor mărturisită, mai nou nemărturisită, a fost şi este *lichidarea rădăcinilor istorice ale culturii autohtone*. Cum altfel s-ar explica faptul că opoziţia la reeditarea textelor lui Mihai Eminescu, N. Iorga, Vasile Pârvan, G. Călinescu şi alţii *vine tocmai din partea lor*, ei fiind pregătiţi să se aştearnă şi în faţa locomotivei *numai ca scriiturile române să nu reapară*" (Pelin 1983: 4, sublinierile autorului).

Nu trebuie mers mai departe decît acest citat pentru a vedea că acuzaţiile de dogmatism şi proletcultism erau intim legate de definirea şi apărarea identităţii naţionale. Oricine susţinea că apără adevăratele valori ale culturii române putea să-i acuze pe inamici de păcatul capital împotriva Naţiunii: legături cu dogmatismul stalinist, cu atacul său împotriva culturii naţionale. (Capitolul cinci va arăta mai clar organizarea conflictului din care a apărut acest citat.)

Deşi această acuzaţie face parte din lupta pentru reprezentativitate şi pentru publicul competent, ca şi în exemplul „elitismului" termenii lui au şi o relaţie implicită cu marxismul. Totuşi, aici relaţia nu este (ca în cazul elitismului) cu categoriile *conceptuale* marxiste, ci cu instituţionalizarea marxismului în România cu ajutorul armatei sovietice, o experienţă istorică de natură să confere marxismului „dogmatic" (impus de străini) o faimă foarte proastă. Drept urmare, discuţia despre „dogmatism" a creat *două* marxisme, unul bun şi unul rău: unul dogmatic, străin şi unul indigen, implicit antidogmatic, a cărui sarcină era să denunţe influenţa străină şi să servească România. Primul este marxismul trădătorilor, cel de-al doilea — al patrioţilor. Cei care au prezentat „dogmatismul" în acest mod au stabilit o legătură între proletcultism, sau marxismul dogmatic, şi străinătatea şi *suprimarea* valorilor naţionale. Alţii, oponenţii lor, au utilizat altfel această armă retorică, stabilind o legătură între (neo)proletcultism/dogmatism, prostituarea artei originale în faţa politicii şi un *dispreţ* făcut valorilor naţionale. Ambele grupuri ajungeau la acelaşi rezultat:

construirea unei legături între definiţiile valorilor naţionale şi diferitele forme de marxism. Ele indigenizau marxismul, prezentînd unele judecăţi relevante pentru istoria sa ca inextricabil legate de apărarea Naţiunii. Într-un cuvînt, legătura era că, în România, bunii marxişti sînt patrioţi. E o mare distanţă faţă de observaţia lui Marx că proletariatul nu are patrie.

Un întins exemplu suplimentar va arăta cum „dogmatismul" construieşte acest obiect — patriotul marxist — împreună cu o indigenizare a marxismului. Exemplul îl arată pe sociologul ardelean Achim Mihu lansînd un atac împotriva „dogmaticilor" care au ruinat cariera şi creaţia lui Lucian Blaga, lipsind astfel cultura română de unele dintre cele mai de preţ valori ale ei. Deşi obiectul exprimat al lui Mihu era dogmatismul anilor '40 şi '50, atacul său era evident — dat fiind că ţinta sa nu mai era de actualitate — şi împotriva „dogmaticilor" anilor '80, care nu erau niciodată precizaţi. Într-un interviu, Mihu definea dogmatismul ca orice lectură simplistă sau sovietizată a lucrărilor principalilor figuri culturale româneşti, cum ar fi interpretările care îl resping pe Blaga ca „filozof idealist", şi a mărturisit deschis că Blaga este pentru el un simbol al valorilor naţionale împotriva marxismului dogmatic de acest tip.

Mihu, care în vremea aceea tocmai devenise secretarul de partid al Universităţii din Cluj, defineşte astfel marxismul în al cărui nume atacă dogmatismul şi îl apără pe Blaga:

> „[Adevăratul] spirit militant, după părerea noastră, presupune ca în aprecierea unui eveniment sau creaţii să ne situăm deschis pe linia intereselor naţiunii noastre, a conştiinţei ei în care un loc decisiv îl deţin valorile de unitate, independenţă şi suveranitate naţională. Înţeles astfel, acest spirit militant este în consonanţă cu militantismul partidului ce aspiră să fie expresia esenţializată şi condensată a intereselor şi necesităţilor întregii noastre naţiuni şi a tuturor cetăţenilor ei" (Mihu 1988 a: 70)[1].

Cu alte cuvinte, Mihu foloseşte atacul său împotriva dogmatismului pentru a construi un marxism naţional. Deşi el a exprimat aceasta în particular ca o mişcare către mai mare democratizare şi îmbunătăţiri în ordinea socialismului real, tipul său de marxism naţional putea fi folosit şi pentru a emite pretenţii pe care le-am putea percepe ca deopotrivă „corecte politic" şi reprezentative cultural.

Mihu își începe discuția cu venirea lui Blaga la catedra de filozofie a Universității din Cluj în 1938 și reintegrarea sa aparentă în mersul normal al lucrurilor după 1945. Apoi, în 1948, Blaga a fost demis din postul său fără explicații. Cum a fost posibil acest lucru, întreabă Mihu, dată fiind statura intelectuală a lui Blaga? El răspunde că explicația ține de „anumite invidii și ambiții profesionale", nu de climatul politic mai larg. Suspiciunile lui Mihu se îndreaptă către Pavel Apostol, care era în 1945 student în anul IV la filozofie (sub numele de Pavel Erdos, notează Mihu) și care în 1948 a fost numit profesor de filozofie „în locul lu Blaga", după ce abia își luase doctoratul (1988 a: 41). Inițial blagian, Apostol a devenit atunci marxist și a căpătat rapid o poziție solidă în viața politică a Universității din Cluj. Rapiditatea conversiunii lui la marxism îl face pe Mihu să conchidă că ambiția îl făcuse să militeze pentru eliminarea fostului său profesor, Blaga, și pentru instalarea sa în locul acestuia. Mihu îl invită pe cititor să înțeleagă că Blaga a trebuit să-și abandoneze extraordinarul sistem filozofic din cauza ambiției personale a unui om cu nume unguresc (Apostol era evreu).

Mihu consacră multe pagini dezamorsării interpretării alternative: că Blaga și-a pierdut catedra deoarece sistemul său filozofic era prea strîns legat de acela al dreptei interbelice, dușman de moarte al partidului, și fiindcă el nu a fost capabil să-și îndrepte credința intelectuală către filozofia marxistă într-o măsură suficientă pentru a i se încredința predarea ei. Potrivit lui Mihu, Blaga luase distanță față de extrema dreaptă, și dacă era acuzat în mod repetat de fascism de către activiștii comuniști din Cluj, motivul trebuie căutat în altă parte decît în afinitățile reale ale lui Blaga.

Mihu găsește explicația în distorsiunile grosolane ale marxismului care au rezultat din situația națională încărcată a Ardealului de nord, în urma întoarcerii acelei regiuni sub control românesc în 1944. În esență, el susține că marxiștii maghiari din România și din afara ei au propus o soluție „marxistă", înșelătoare și trădătoare, pentru problema naționalităților din Transilvania: autonomia regiunii. Cînd studenți și intelectuali români ca Blaga au demonstrat împotriva acestei idei, acești „marxiști" i-au acuzat că sînt „antimarxiști" și tulbură armonia diferitelor naționalități. Datorită staturii lui Blaga, spune Mihu, el era o țintă deosebit de potrivită

pentru aceste acuzaţii şoviniste maghiare în haină marxistă. Mihu susţine totuşi că de fapt construcţia filozofică a lui Blaga, care promova spiritualitatea românească şi capacitatea unei Românii reîntregite de a aduce lumii creaţii importante, „se afla, evident în opoziţie nu cu marxismul originar, ci cu tendinţele revizioniste autonomiste" care ar fi refuzat Transilvaniei locul ei de drept între graniţele României (1988 a: 48). De aici, Mihu conchide că scrisul lui Blaga nu conţinea nici un element reacţionar care să justifice demascarea sa ca duşman fascist al noului regim. Şi, afirmă Mihu, nici nu s-a angajat într-o activitate contrară noilor direcţii promovate de comunişti[2]. De aceea trebuie să căutăm a-i explica excluderea din viaţa culturală nu prin gîndirea sau purtarea sa, ci prin altceva din politica timpului.

Acest ceva era o formă greşită de marxism, şi anume denaturarea stalinist-jdanovistă care echivala acceptarea propriei lui dogme cu o atitudine marxistă pozitivă. Nu era de aşteptat ca Blaga să o ducă bine într-un mediu saturat de această înţelegere „proletcultistă" a marxismului. Marxismul dogmatic al anilor '40 şi '50 nu se potrivea nici măcar cu concepţia lui Marx însuşi, care (în opinia lui Mihu) recunoştea şi respecta adevăratele valori:

> „Doar într-o variantă reducţionistă (ca dogmă stalinist-jdanovistă) marxismul a putut deveni o grilă axiologică „diametral opusă" folosită, chipurile, principial pentru a-i nega lui Lucian Blaga orice merit în creaţia filozofică şi a-l face reacţionar. Mai mult, doar într-o formă imperfectă politicul originar în marxism putea transforma o diferenţă teoretică şi ideologică într-o justificare a unei măsuri administrative [adică, îndepărtarea din Universitate — n.a.]" (Mihu 1988 a: 51).

Acest marxism imperfect i-a fost deci impus lui Blaga sub „tutela" dogmaticilor ca Apostol, în nou formata catedră de filozofie. Datorită lecţiilor sale din noua filozofie, s-ar părea, Blaga s-a decis să nu mai scrie filozofie, lipsind astfel patrimoniul cultural al României de marile împliniri care ar fi urmat. Argumentaţia lui Mihu se sfîrşeşte cu observaţia că numai climatul relaxat de după 1965 [aşadar, epoca Ceauşescu] a permis culturii române să-l aprecieze pe Blaga după merit, dar această schimbare nu înseamnă că dogmatismul a încetat să pună probleme în viaţa culturală. El trebuie să fie combătut în continuare.

În această relatare, două lucruri sînt remarcabile. Poate că cel mai frapant este puternicul sentiment naţional de la baza ei: explicaţia că un celebru intelectual român a fost doborît de invidia personală şi ambiţiile unui evreu maghiar în consens cu un marxism simplificat şi dogmatizat de origine sovietică, denaturat în plus de intrigile iredentiştilor maghiari. Al doilea, mai puţin vizibil, este folosirea termenului „dogmatism" pentru a construi două — de fapt, trei — marxisme: 1) unul „stalinist-jdanovist" dogmatic, importat forţat din Uniunea Sovietică şi total nepotrivit cu condiţiile româneşti; 2) unul iredentist maghiar, la fel de dogmatic, dar cu scopuri diferite, revizionist şi antiromânesc; şi 3) unul tacit, dar limpede implicat, românesc, „bun", fidel intenţiilor originare ale lui Marx, spre deosebire de celelalte două, tocmai datorită caracterului lui românesc. Acest din urmă marxism este evident, pare să spună Mihu, acela urmat în prezent de partid; departe de a sta în calea operei lui Blaga, ar fi creat toate condiţiile ca el să producă o strălucită sinteză filozofică, una care ar fi adus culturii româneşti recunoaştere universală. (Această prognoză ar trebui reţinută atunci cînd se va citi despre destinul unei întreprinderi filozofice comparabile, tratată în capitolul şapte.)

Argumentaţia lui Mihu ne oferă un excelent exemplu de modul în care acuzaţiile de „dogmatism" şi implicaţiile sale pentru valorile naţionale serveau şi la indigenizarea acestui import străin care era ideologia marxistă. Marxismul „bun" creat de Mihu respectă valorile naţionale autentice: el poate fi înfăşurat strîns în jurul discuţiilor despre caracterul, interesele şi cultura Naţiunii. Acest marxism „bun" are puţine lucruri în comun cu marxismele străine cu care unii l-ar identifica în mod greşit. El este un produs românesc, adaptat la condiţiile româneşti şi puternic susţinut de Partidul Comunist Român. Este un marxism transformat într-o valoare de întrebuinţare politică pentru un aparat politic românesc.

Încercarea lui Mihu de a „naţionaliza" ideologia marxistă nu a rămas fără răspuns, cu toate că răspunsul era ascuns. Deşi nu am întîlnit nici o respingere publicată a opiniilor lui Mihu, un text dactilografiat, care îl respingea într-un limbaj foarte dur, a circulat subteran. Autorul, decedat între timp, era ginerele lui Blaga, Tudor Bugnariu, un vechi comunist care era activ în partid cînd acesta

era ilegal şi care a aderat pînă la moarte la o înţelegere a marxismului premergînd instituţionalizarea lui în România. Obiectînd la maniera în care Mihu îl folosea pe socrul său Blaga drept vehicul al denunţurilor personale şoviniste ale primilor comunişti. Bugnariu obiectează de asemenea la modul în care Mihu reducea totul la motivaţiile subiective ale indivizilor — o tactică *fără riscuri*, spune el, în special acolo unde cei în chestiune sînt acum morţi şi nu se pot apăra. O adevărată relatare sociologică, în opinia lui Bugnariu, trebuie să găsească adevăratele cauze ale dogmatismului, să recunoască greşelile făcute, şi să se întrebe ce măsuri erau necesare în acele împrejurări şi ce măsuri erau abuzive.

Explicaţia dată de Bugnariu pentru pierderea postului de către Blaga este simplă: societatea în care trăise el se schimbase dincolo de capacităţile sale de a se adapta, Ministerul Învăţămîntului dăduse un decret ce reorganiza întregul sistem educaţional şi elimina complet catedra lui Blaga — un decret aplicat multor persoane de condiţia lui Blaga, şi nu numai lui — iar ideile lui Blaga erau, în mod obiectiv, complet ireconciliabile cu tezele marxismului. În plus, este fals că Blaga nu a întreprins nici o acţiune împotriva noii ordini: el a menţinut contacte cu opoziţia clandestină de dreapta, în speranţa că trupele americane aveau să-i răstoarne pe comunişti şi să permită restauraţia unui *statu quo ante*. Din aceste motive, nu exista nici o posibilitate ca Blaga să fi continuat să predea într-o Românie socialistă. În loc să discute climatul în care comuniştii români ar fi găsit necesar să stăvilească creativitatea filozofică a unui gînditor talentat, se plînge Bugnariu, Mihu preferă să pună în circulaţie sentimente antisemite şi antimaghiare camuflate şi să anatemizeze persoane individuale. Lui Mihu îi este uşor să ponegrească patriotismul primilor comunişti: *el* nu a avut de suferit din pricina originii sale sociale, *el* nu a simţit mirosul camerelor de gazare, ca să-l vadă pe Stalin drept salvator. Bugnariu conchide meditînd la cît de furios este secretarul de partid Mihu de faptul că Blaga a fost obligat să adnoteze ultimele sale lucrări cu numele lui Marx, Engels, şi al celor mai importanţi teoreticieni comunişti români.

Deşi replica lui Bugnariu respingea categoric analiza lui Mihu, ea a favorizat totuşi indigenizarea marxismului: oferind o ripostă, ea l-a angajat într-o dispută dacă există cu adevărat trei marxisme,

două rele (cele străine) şi unul bun (cel românesc), şi dacă marxismul trebuie sau nu să învelească chestiuni naţionale. Orice discuţie ulterioară va dezbate în ce fel marxismul este legat de sentimentul patriotic sau este afectat de provenienţa lui naţională. Aşa cum „dogmaticii" au devenit, pentru unii, nu doar cei care au participat la versiunea stalinistă iniţială a ideologiei marxiste, ci oricine încerca să discute vreun subiect fără a introduce explicit naţionalitatea, „marxiştii" începeau să fie definiţi prin aderarea lor nu doar la scrierile marxism-leninismului, ci şi la „spiritul militant" care, potrivit lui Mihu, pune în prim plan naţionalitatea.

„Dogmatismul" a fost un instrument modelat timp de patru decenii şi vizibil marcat de istoria sa. Dar fie că înţelesul lui primar era contaminarea culturii prin dictatele politicii sau suprimarea valorilor naţionale în favoarea celor internaţionale, ceea ce voia să spună în final era că o anumită perspectivă era *nereprezentativă pentru interesele şi valorile româneşti* (cf. Gheorghiu 1987: 53). A-l acuza pe un oponent de „dogmatism" însemna a încerca eliminarea sa din cîmpul competitiv. Însemna de asemenea a-i micşora accesul la valorile culturale mai vechi, considerate ca fiind „patrimoniu naţional" sau „moştenire", noţiuni curent invocate ca parte a restaurării trecutului românesc. Asemeni acuzaţiilor de „elitism", o acuzaţie de „dogmatism" semnala publicului (nonbirocratic ca şi oficial) că unui producător de cultură nu i se puteau încredinţa bogăţiile naţionale şi nici nu i se permitea să-şi sporească pretenţia de autoritate culturală prin însuşirea lor.

În măsura în care „dogmatismul" era o armă eficientă, ceea ce-l făcea să fie astfel era, desigur, dublul marxism închis în el: o ortodoxie sovietică „rea", de sorginte stalinistă, şi un marxism inarticulat „bun", care era românesc şi care, din cercul puterii, acorda sprijin culturii. Multe din invectivele care foloseau termenul dogmatism participau, deci, la o indigenizare a marxismului, construind un marxism epurat de influenţele străine şi virtual favorabil producţiilor culturale locale. Deşi pentru marea majoritate a intelectualilor români acest marxism era un obiect de intrigă mai curînd decît de loialitate, el a început să aibă suporteri neaşteptaţi, pe măsură ce valul de şovinism căpăta proporţii exce-

sive. (Se spune, de exemplu, că la sfîrşitul anilor '70 cîţiva istorici nedependenţi de partid au respins o încercare de a „daciza" nou comandatul *Tratat* de istorie română [vezi capitolul al şaselea], argumentînd că lucrarea trebuia să se conducă după principiile ştiinţifice ale marxismului.)

Indigenizarea via „dogmatism" sau „elitism" era brută, în sensul că nu angaja categoriile analitice ale materialismului dialectic al lui Marx într-o critică susţinută. Au existat, totuşi, cîţiva intelectuali români care, mai mult sau mai puţin serios[3], şi-au asumat această sarcină mult mai dificilă de a critica inadecvarea teoriei marxiste la fenomenele naţionale. Asemenea cercetători se întrebau: Cum am putea ameliora analiza evident incorectă a lui Marx a chestiunilor naţionale? Ce loc ar trebui să ocupe etnicitatea într-o analiză socială? Este ea doar o formă de „falsă conştiinţă", sau are un statut analitic independent, şi dacă este aşa, care anume? A pune aceste întrebări era tot o formă de indigenizare a marxismului, dar pretindea o muncă intelectuală mult mai însemnată decît ar fi fost pregătiţi să-şi asume majoritatea celor care invocau „dogmatismul".

Deşi nu voi ilustra o discuţie de acest tip în proprii săi termeni, am să prezint indirect fragmente dintr-una în următoarea secţiune, în care studiez o altă tehnică folosită în luptele dintre producătorii culturii române. Aceasta este tehnica aproprierii genealogice, în care vechi eroi ai culturii române erau adjudecaţi într-o dispută contemporană, prin înscrierea lor în ascendenţa părţii care pretindea că sînt ai săi. Apărarea lui Mihu şi-l apropria implicit pe Blaga; exemplul următor este mult mai limpede.

Aproprieri genealogice: Eminescu ca proto-marxist

Un excelent exemplu de apropriere genealogică drept element în luptele culturale poate fi găsit în remarcabila şi incomoda carte a sociologului Ilie Bădescu, publicată în 1984, *Sincronism european şi cultură critică românească*. Este o lucrare foarte provocatoare, cu orizont ambiţios şi strălucire teoretică,

bazată pe o sofisticată cunoaştere a lui Marx şi pe admirabile lecturi din ştiinţele sociale occidentale, atît clasice cît şi contemporane. Citindu-l, ai un sentiment de admiraţie faţă de ingeniozitatea autorului şi întinderea gîndirii sale. Această carte complexă merită o tratare integrală şi mai extinsă decît pot oferi aici.

Cartea lui Bădescu are trei obiective, dintre care al treilea este cel mai important pentru scopurile mele. În primul rînd, el încearcă să revizuiască teoria marxistă inserînd conceptul de Naţiune în inima analizei de clasă. În al doilea rînd, el oferă o interpretare neo-marxistă a istoriei subdezvoltării economice şi politice a României şi deşi utilizează termeni ca „periferizare", la modă datorită teoreticienilor dependenţei şi teoriei sistemului mondial a lui Immanuel Wallerstein, el oferă o lectură originală a acestor noţiuni. În al treilea rînd, şi cel mai important pentru obiectivele mele, cartea sa este o tentativă explicită de a-l face pe Mihai Eminescu înaintaşul acestui tip de teoretizare socio-istorică radicală. În această privinţă, Bădescu oferă o formă indigenistă de argument[4]: el atribuie unui gînditor român idei originale diferite de cele ale altor critici timpurii ai capitalismului metropolitan, cum ar fi Karl Marx şi Friedrich List, şi anterioare unor idei comparabile cu cele care au apărut mai tîrziu în America latină şi în sociologia occidentală de stînga în anii '70. Lucrarea lui Bădescu transformă un personaj clar identificat cu dreapta tradiţională într-un adept vizionar al stîngii, şi o face într-un stil declarat indigenist. Deşi indigenismul lui Bădescu leagă opera sa de unele părţi ale discuţiei mele din capitolul al cincilea, pun mai puţin accent pe aceste legături decît pe tentativa de a face din Eminescu un sociolog radical, absolut demn de a fi inclus printre precursorii gîndirii marxiste româneşti — cu alte cuvinte, aproprierea genealogică a lui Eminescu pentru marxism şi pentru sociologie.

A-l interpreta pe Eminescu ca teoretician radical nu este uşor: atît românii cît şi străinii l-au considerat pe poet, fără echivoc, ca membru marcant al partidului conservator din Moldova, partidul unei aristocraţii latifundiare care nu strălucea prin idei progresiste. Privit în general de români drept cel mai mare poet al lor, Eminescu a fost totuşi clasat ca xenofob, şovin, antisemit, antirus, reprezentant al reacţiunii agrare romantice, calităţi care au făcut ca majoritatea scrierilor sale să fie proscrise timp de mai mulţi ani

după 1947. Cînd opera eminesciană a fost treptat reabilitată, aceasta s-a făcut prin prezentarea lui drept campion al celor obidiţi — prin urmare, folosind o analiză de clasă pentru a descrie contextul operei sale şi apoi permiţîndu-i să-şi ridice vocea în numele oprimaţilor, aşa cum stă bine unui erou cultural socialist. Shafir (1983 a: 225–226) vede în aceasta o reintroducere a lui Eminescu motivată *extern*: o versiune exterioară a marxismului era baza reevaluării operei poetului, făcînd-o acceptabilă prin accentuarea preocupărilor lui sociale. Persoanele care au operat acest retuş erau comunişti ortodocşi de stil vechi. Bădescu şi-a propus sarcina mai complicată de a-l legitima *intern* pe Eminescu, în cadrul unei tradiţii socialiste locale autentice, văzută ca avînd propriile sale priorităţi şi inovaţii analitice.

Obiectivul meu aici este nu de a judeca cît de plauzibil îl tratează Bădescu pe Eminescu, ci de a descrie ceea ce consider a fi principalele manevre ale argumentaţiei sale. În orice caz, nu sînt capabilă să judec plauzibilitatea argumentului, fiindcă am citit puţin din poezia sau scrierile politice şi economice ale lui Eminescu, iar ele trebuie citite în întregime pentru a putea fi judecate[5]. Mai mult, nu consider că această judecată este esenţială pentru scopurile mele: Eminescu a fost un personaj istoric real şi foarte influent, care a emis produse scrise, intrate acum într-un proces de interpretare şi reinterpretare. Diversele interpretări şi respingeri formează propria lor acţiune socială şi iluminează natura societăţii româneşti independent de „corectitudinea" lor. Eminescu şi opera sa au devenit un simbol, avînd o pluralitate de sensuri şi fiind folosit în lupte politice care au prea puţin de a face cu ceea ce el va fi intenţionat „cu adevărat". Scopul prezentei discuţii este de a vedea cum s-au folosit multiplele lui semnificaţii, ce fel de autoritate servesc ele şi ce procese de luptă culturală ilustrează ele — într-un cuvînt, de a discuta politica culturală în care Eminescu a fost implicat la un secol după moarte.

Bădescu îşi începe reinterpretarea istoriei româneşti şi aproprierea genealogică a lui Eminescu prin cîteva critici ale interpretărilor marxiste existente. Acestea se reduc la următoarele postulate: 1) Deşi extinderea imperiilor din Occident era limitată de revoluţiile *burgheze*, în Europa de Est aceasta s-a obţinut prin mişcări ale *naţionalităţilor*. Aşadar, naţiunea este mai importantă

decît clasa în analize ale istoriei est-europene.: „tocmai revoluţiile naţionale din sud-estul european au constituit cadrul istoric al prăbuşirii imperiilor din această zonă, astfel încît adevăratele forţe revoluţionare au fost în acest caz naţiunile însele“ (Bădescu 1984 b: 15). Pentru Bădescu, compoziţia etnică şi naţională a claselor conducătoare oferă baza istoriei româneşti. 2) Ţăranii din această parte a lumii au fost o forţă revoluţionară şi progresistă. Celebrul argument al lui Marx privind ţăranii din Franţa („sacii de cartofi“) nu se aplică românilor! 3) Sociologia nu ar trebui să plaseze istoria puterilor dominante în centrul tuturor analizelor. A face astfel înseamnă a nu percepe corect forţele sociale care fac istoria la „periferii“, care nu sînt explicate adecvat de teoriile „metropolitane“. Concluzia lui Bădescu din aceste postulate este că Marx a putut da cea mai bună interpretare existentă a capitalismului metropolitan, dar analiza sa este inadecvată pentru zonele periferice în care capitalul a pătruns mai tîrziu. Pentru a înţelege aceste procese, susţine el, trebuie să ne îndreptăm spre gînditorii români, în primul rînd spre Eminescu, care au teoretizat fenomenul capitalismului periferic cu mult înaintea teoreticienilor latino-americani şi de altă origine de după 1940. Aceşti gînditori români susţin admirabil concepţia materialist-istorică a lui Marx, evitînd în acelaşi timp absolutizarea „dogmatică“ a teoriei sale (*ibid.*, 38–39).

Extrăgînd din scrierile lui Eminescu o sociologie coerentă pe care o pretinde materialistă, Bădescu are dificultăţi în eliminarea concepţiei foarte răspîndite potrivit căreia scrierile eminesciene sînt xenofobe. Umbra xenofobiei apare cel mai evident în teoria eminesciană a „păturilor superpuse“, pe care Bădescu o numeşte „una dintre contribuţiile cele mai importante ale gîndirii sociologice româneşti din epoca modernă“ (p. 254). Această teorie descrie activităţile elitelor străine care extrăgeau plusprodusul din ţară şi îl trimiteau peste graniţe prin speculaţie şi cumpărături de lux, în loc să îl „fixeze“ pe loc pentru a dezvolta surse locale de avuţie. Folosind termenii lui Eminescu, Bădescu numeşte acest strat *xenocraţie* (pp. 279–280), care a adoptat o atitudine de pradă faţă de societatea în care trăiau şi au supus-o centrelor metropolitane occidentale într-un mod ruinător. Ideea de „xenocraţie“ în scrierile eminesciene, insistă Bădescu, este în întregime sociologică şi nu, aşa cum a fost acuzată, xenofobă sau şovină (*ibid.*).

(Nu este niciodată lămurit în această argumentaţie cum poate fi deosebit un conducător „străin" de unul „român", dat fiind că unele nume pur româneşti sînt asociate cu cîteva dintre cele mai spoliatoare şi devastatoare relaţii cu societatea românească [un mare număr de familii nobile şi domnitoare ale ultimelor secole, pentru a nu menţiona familia Ceauşescu] şi cîteva nume „străine" [Cantacuzino, Xenopol] cu acte de binefacere. Cu cît citeşti mai mult Eminescul lui Bădescu, cu atît pare că tot ceea ce este rău — demagogia, distrugerea tradiţiilor istorice, mizeria poporului — este imputabil străinilor imigranţi, în vreme ce autohtonii sînt asociaţi numai cu ce e bun [vezi, de exemplu, pp. 258–259]. Oricine acţiona în interesul poporului român era „român", şi oricine nu făcea acest lucru era „străin", fără deosebire de originea lor naţională reală. Aşadar, oricine nu fixează capitalul pe plan local este străin prin definiţie. Deşi Bădescu continuă să insiste că teoria sa nu este etnocentrică, mlaştina la care duce această pantă alunecoasă te umple de presimţiri rele în legătură cu ţintele sale îndepărtate.)

În ultima parte a analizei sale, Bădescu evaluează contribuţia sociologiei româneşti, şi îndeosebi a lui Eminescu, la înţelegerea efectelor pătrunderii capitaliste în Europa de Est. El îl consideră pe Eminescu primul gînditor de *orice* naţionalitate care a distins între modul de acţiune al capitalului în metropolă şi la periferie (p. 287). Felul în care Eminescu înţelegea aceste probleme i-a permis să vadă că „legea supravieţuirii celui mai adaptat" nu era valabilă la periferie, unde supravieţuiau elementele negative, şi nu cele pozitive. Astfel, forma luptei de clasă diferă la periferie de forma sa de la centru: la periferii, această luptă ia forma unei lupte pentru supravieţuirea biologică şi culturală a unui popor exploatat din afară şi de sus (pp. 287–288). Bădescu percepe teoria lui Eminescu nu ca pe o întoarcere romantică la o idilă agrară, ci ca militînd pentru dezvoltarea independentă a unui capitalism, comparabilă cu drumul urmat în Occident, şi crede că teoriile poetului oferă o ideologie alternativă la cea a liberalismului burghez.

„Putem aşadar să considerăm că Eminescu este adeptul unei sociologii de concepţie materialistă... *Teoria separării dialecticii negative de dialectica pozitivă* în cadre spaţial-geografice este, după ştiinţa noastră, o premieră mondială... [C]oncepţia eminesciană despre devenirea istorică a popoarelor şi a culturilor este străină de viziunea evoluţionismului unilinear, plat şi abstract [cu alte cuvinte, cu

stalinismul — n.a.]... Ca sociolog al înaintării *întru* civilizaţie el a gîndit tocmai calea progresului istoric [şi nu al întoarcerii romantice spre trecut] (Bădescu 1984 b: 311–313, sublinierea îi aparţine).

Să recapitulăm revendicările lui Bădescu pentru eroul său. Eminescu este un Marx român, care a oferit primele teorii ale capitalismului periferic. El este „părintele" întregii gîndiri materialiste ulterioare din România (p. 235). Deşi majoritatea scrierilor lui Marx le-au precedat în timp pe ale sale, acestea din urmă au aceeaşi valoare ştiinţifică, dacă nu cumva o valoare superioară dintr-un punct de vedere românesc. El este de asemenea fondatorul sociologiei româneşti (p. 298). De fapt, el este părintele *întregii* gîndiri sociale româneşti, de orice tip, fără deosebire de disciplină: sociologia sa „*reprezintă momentul din care vor porni toate liniile, toate direcţiile gîndirii româneşti moderne, indiferent de nuanţe şi interpretări*" (pp. 235–236, sublinierea lui Bădescu). Cuvinte ca „fondator" şi „primul", răspîndite de-a lungul întregii cărţi, o fac să fie o apropiere genealogică de un tip special: Eminescu devine nu orice fel de înaintaş, ci înaintaşul *apical*, punctul de origine, genitorul. Şi ca şi cum aceasta nu ar fi de ajuns, el este cel care a formulat teoria subdezvoltării care va sta mai tîrziu în centrul sociologiei occidentale a acumulării mondiale (p. 242): el este printre precursorii noii orientări epistemologice din sociologia şi culturologia europeană (Bădescu 1984 a: 2). Paternitatea sa intelectuală se revarsă astfel peste graniţele României pentru a fructifica gîndirea socială în întreaga lume.

Este important de clarificat ce realizează aceste revendicări. În primul rînd, un om care a fost privit ca important mai ales pentru poezia sa romantică a fost transformat în primul exponent român al teoriei critice radicale. Aceasta înseamnă mai mult decît a-l prezenta pe Eminescu drept campion al sărmanilor şi, prin urmare, drept compatibil cu socialismul. El a fost extras din literatura romantică a secolului al XIX-lea şi revalorizat, în sensul cel mai literal al cuvîntului, într-o sursă de acumulări simbolice de un tip ideologic propriu unui marxism specific românesc. Alături de insistenţa lui Bădescu asupra semnificaţiei fundamentale a rolului naţionalităţii în explicaţia sociologică şi a celorlalte inovaţii conceptuale ale sale, acest argument revizuieşte substanţial marxismul.

El impune o lectură atentă a lui Marx şi sugerează modificări ale operei lui, modificări pe care gînditorii români din vremea lui Marx — Eminescu — le ofereau, afirmă Bădescu, fără recunoaşterea cuvenită. În acelaşi timp, el serveşte totuşi la crearea unui marxism „bun", românesc, pentru a fi opus celui „rău" al dogmaticilor, proletcultiştilor, staliniştilor şi iredentiştilor. Încă o dată, deci, vedem o formă de argument care acumulează valori de întrebuinţare intelectuale pentru aparatul politic, combinînd în mod specific o interpretare a conceptelor marxiste şi neo-marxiste cu o focalizare pe probleme naţionale.

Împreună cu această reabilitare a lui Eminescu şi cu crearea unui marxism localizat, are loc un al doilea proces important. Este semnificativ că Bădescu face din Eminescu nu doar un marxist, ci şi un *sociolog*, pentru că mediul în care se înscria efortul lui Bădescu era unul în care sociologia însăşi fusese aproape complet suprimată. Ca una dintre cele mai burgheze dintre ştiinţele burgheze, sociologia a avut o carieră accidentată în România socialistă. Iniţial a fost interzisă, împreună cu toate filozofiile — cu excepţia materalismului dialectic. În anii '60, sociologia a fost reînviată, practicanţii ei ieşind din umbra institutelor şi catedrelor de filozofie, cu consemnul de a descoperi ce se întîmplă cu adevărat în societatea „multilateral dezvoltată", prin cercetări privind colectivizarea agriculturii, mobilitatea socială, formarea atitudinilor la tineri, funcţionarea mass-mediei ş.a.m.d. Pe la sfîrşitul anilor '70, disciplina a fost încă o dată pusă în umbră, catedrele desfiinţate şi doctoratele respinse, fiindcă rezultatele cercetărilor arătaseră mult prea bine ceea ce se întîmpla în societatea socialistă „multilateral dezvoltată". Sociologii au reacţionat la această reperiferizare a sociologiei prin apărarea conştientă sau inconştientă a disciplinei lor şi încercarea de a o alia cu alte curente sa cîmpuri puternice, ca literatura[6] sau istoria[7].

Reacţia lui Bădescu la periferizarea disciplinei sale a fost deopotrivă de a o alătura istoriei şi de a importa un nou indigenism, cu toate beneficiile lui (vezi capitolul următor), din literatură în sociologie. De asemenea, el s-a plasat în linia gînditorilor de stînga, de la Marx încoace; dar indigenismul său care afirmă prioritatea lui Eminescu demonstrează clar că, în România lui Ceauşescu, nu mai era suficient ca sociologia să se autojustifice

producînd analize marxiste. Pentru a pretinde atenţia conducerii României şi a celor care îi alocau bunurile, sociologia trebuia să fie nu doar marxistă, ci naţională, legată de valori naţionale indiscutabile. Aproprierea genealogică a lui Eminescu era astfel direct legată de destinul sociologiei: ea ne arată cum o indigenizare a marxismului putea să se alăture chestiunilor de reprezentativitate culturală, justificînd o sociologie care trata problemele *Naţiunii* într-un mod marxist şi în descendenţa celei mai mari dintre figurile naţionale, Mihai Eminescu.

Această discuţie despre Bădescu este, trebuie să accentuez, foarte selectivă. Am subliniat partea argumentaţiei sale care arată tehnica aproprierii genealogice, în defavoarea istoriei subdezvoltării româneşti, care pare a-fi sarcina principală a cărţii. Totuşi, pot apăra această selecţie, pe baza cronicilor cărţii. Deşi cîţiva comentatori i-au admirat „materialismul antidogmatic“ şi „folosirea exemplară a dialecticii“ (*Luceafărul* 1984: 4; Mihu 1988 b: 225, 227), ceea ce a reţinut atenţia admiratorilor (vezi *Luceafărul* 1984; Riza 1985), detractorilor (Cătineanu 1985; Manolescu 1984), şi a celor cu sentimente împărţite (Mihu 1988 b) a fost turul de forţă genealogic cu Eminescu, pe care toţi l-au văzut în centrul cărţii.

Cele mai importante două cronici au refuzat genealogia creată de Bădescu. Nicolae Manolescu — nu tocmai un marxist ortodox — a atacat foarte violent cartea şi i-a ridiculizat pretenţiile:

> „O asemenea echivalare, în privinţa rolului istoric jucat între marxism şi eminescianism... n-a mai făcut nimeni şi ea mi se pare, din toate punctele de vedere, exorbitantă. Fără a micşora în vreun fel însemnătatea sociologiei poetului, punerea ei pe acelaşi plan de idei cu marxismul nu se poate susţine cu argumente raţionale... Afirmaţii ca acelea de mai sus mi se par neconforme cu adevărul elementar că Eminescu n-a fost un sociolog materialist-istoric, ceea ce nu înseamnă că sociologia lui nu e merituoasă şi nu conţine o anumită validitate teoretică. Mă întreb însă la ce foloseşte schimbarea statutului ei“ (Manolescu 1984).

Privind ca pamflete politice mare parte din ceea ce Bădescu considera sociologie ştiinţifică, Manolescu a respins ideea unui sistem sociologic coerent eminescian şi a găsit acolo numai condeiul unui jurnalist talentat; el a refuzat categoric eticheta de „materialist-istoric“ pentru Eminescu, preferîndu-l pe acesta în

rolul mai cunoscut al unui conservator. Genealogia lui Manolescu pentru sociologia românească şi materialismul românesc diferă de cea a lui Bădescu: ea trece prin socialistul Gherea, prin diverşi sociologi marxişti interbelici şi prin liberalii Zeletin şi Lovinescu, pe care Bădescu îi atacă. Sugerînd această contragenealogie, Manolescu nu ţintea propria sa poziţionare într-o descendenţă diferită a materialismului sau sociologiei, ci refuza lui Bădescu dreptul de a se considera deopotrivă un sociolog materialist *şi* moştenitor al celui mai mare erou al literelor româneşti. Dacă pretenţia ar fi fost acceptată, aceasta i-ar fi transformat pe Bădescu şi pe asociaţii săi în competitori absolut invincibili în lupta pentru atenţia unei birocraţii româneşti.

Dovada că şi Bădescu considera cruciale pretenţiile sale combinate pentru materialism şi sociologie ca eminescian este prima propoziţie a replicii sale la recenzia lui Manolescu: „Să fi ascultat Nicolae Manolescu glasul vocaţiei atunci cînd a intrat pe un teren care îi este cu totul străin: sociologia şi marxismul?" (Bădescu 1984 a). Pretinzînd zgomotos sociologia şi marxismul pentru sine, el îl acuza pe Manolescu de confuzie teoretică şi de a fi deplasat discuţia din sociologie spre ideologia politică. Replica lui Bădescu a spus limpede că pe lîngă locul cuvenit lui Eminescu în filiaţiile gîndirii româneşti, o problemă majoră era cine poate vorbi în numele marxismului şi cum trebuia evaluată contribuţia sociologiei la acesta şi la cultura română.

O altă contestare a genealogiei lui Bădescu a venit de la sociologul Achim Mihu, într-o cronică scrisă cu doi ani înainte de articolele despre Blaga discutate mai sus. Mihu era întrucîtva mai dispus decît Manolescu să accepte ideea că exista o umbră de materialism în scrierile lui Eminescu şi foarte dispus să-l accepte pe Eminescu drept sociolog — ceea ce ar fi dat un puternic impuls disciplinei lui Mihu (după cum această genealogie revizionistă i-ar fi lăsat orfani pe cei din linia de literaţi a lui Manolescu). Paragraful introductiv al lui Mihu îl aplauda pe Bădescu pentru a fi adus servicii afirmării sociologiei româneşti de astăzi, iar în continuare constata: „Fără reţineri, putem fi de acord cu ideea... [că] există o legătură strînsă şi deloc periferică între gîndirea social-politică a lui M. Eminescu şi sociologie" (Mihu 1988 b: 225, 236). În plus, el îl felicita pe Bădescu pentru curajul de a rupe

cu categoriile marxiste „dogmatice". Dar Mihu nu era pregătit să accepte paternitatea lui Eminescu fără rezerve, părînd că preferă o relaţie mai colaterală. El nu era dispus să accepte transfigurarea lui Eminescu din conservator în radical (Mihu 1988 b: 238, 247) şi se îndoia de părerea lui Bădescu că Eminescu nu era xenofob (p. 237).

Mai mult decît orice, Mihu respingea pretenţiile lui Bădescu că Eminescu era *primul* sociolog al românilor, strămoşul originar, fondatorul. Ca bun transilvănean, Mihu îşi vedea propria ascendenţă sociologică drept mai veche, şi cu rădăcini nu în România, ci în Franţa: Tocqueville, Comte ş.a.m.d. (pp. 236–242). El căuta să îl insereze pe Eminescu în acea linie mai europeană, o linie care l-ar fi inclus pe Marx fără a face din Eminescu superiorul său (pp. 233–234). Pe scurt, Mihu a refuzat pretenţiile indigeniste ale lui Bădescu în privinţa lui Eminescu şi indigenizarea marxismului pentru care Bădescu îl folosea pe poet. Mihu argumenta aceasta spunînd că deoarece sociologia este mai veche decît Eminescu, dacă Eminescu e sociolog, atunci el nu poate fi cel dintîi: putem vorbi doar de locul său într-o „acumulare (succesiune temporală) pe linia dezvoltării ei" (p. 242).

Aceasta poate părea o şicană minoră din partea lui Mihu, dar în opinia mea ea este crucială. Ceea ce Mihu îi refuza lui Bădescu era dreptul de a-şi apropria *toate* realizările gîndirii sociale româneşti şi de a le folosi în propriile lui scopuri, prea strîns legate de scopurile regimului Ceauşescu. Făcîndu-l pe Eminescu nu strămoşul originar al unui clan local (chiar dacă foarte important), ci doar membru al unui „trib" mai mare al sociologiei europene, Mihu insista că sociologia are propriile sale acumulări simbolice, independente de Naţiune, cu rădăcini într-un trecut disciplinar care nu putea fi expropriat după voie. Deşi Mihu avea să se situeze în curînd de partea celor cu ambiţii politice, în 1984 (cînd a scris această cronică) el nu-şi abandonase aspiraţia la recunoaştere intelectuală bazată pe autoritate culturală şi academică, independent de politică.

Tehnica aproprierii genealogice era larg practicată în politica culturală românească (şi va continua să fie, fără îndoială, ca în alte părţi), deoarece persoane dintr-o „tabără" sau alta căutau să

includă diverse figuri din trecut în propria lor linie. Uneori aceste apropieri erau combinate, ca în cazul lui Bădescu, cu indigenizări ale marxismului, introducerea limbajului şi postulatelor teoretice marxiste într-un discurs în care Naţiunea avea prioritate. Un excelent exemplu dintr-o direcţie politică diametral opusă acesteia este o carte a fostei staliniste Ileana Vrancea (1975), care a pledat pentru includerea lui Eugen Lovinescu în linia gîndirii marxiste româneşti. Alţii nu pretindeau că aparţin moştenirii marxiste, ci doar construiau filiaţii convenabile pentru pretenţiile pe care voiau să le emită. Blaga, de exemplu, greu de înscris într-o descendenţă marxistă, era obiectul unor încercări de apropriere din partea taberelor aflate în conflict: unii îl revendicau pentru indigenism şi alţii pentru europenism, astfel încît să se prezinte ca apărători ai lui şi, prin el, ca apărători ai valorilor culturale româneşti.

Toţi cei angajaţi în asemenea acţiuni, pe tot spectrul politicii intelectuale, foloseau una şi aceeaşi tactică: îşi însuşeau penumbra de semnificaţii asociate cu figuri trecute de importanţă culturală majoră. În măsura în care a obţine aceasta implica manevre care, în plus, indigenizau marxismul, ei participau împreună la transformarea noţiunilor marxismului oficial în noi termeni referindu-se la chestiunile *naţionale*, termeni care intrau în excluderile şi luptele pentru acumulări culturale discutate în capitolele următoare. Prin aceasta, categoriile marxiste au continuat să joace un rol ideologic alături de cele naţionale, şi unele şi altele suferind modificări pe parcurs. Eficacitatea lor nu depindea de credinţa oamenilor în ele, ci de utilitatea lor în lupta socială.

Dacă rezultatul pe termen lung ar fi fost sau nu *constituirea* credinţei în categoriile marxismului (indigenizate cum se cuvine) este o întrebare la care nu vom mai putea răspunde. Aşa cum a arătat clar politica de după căderea lui Ceauşescu, dictatura acestuia a dat naştere unei respingeri publice care a ruinat reputaţia „comunismului“ în România. Din capul locului, totuşi, discursul marxism-leninismului fusese un oaspete nepoftit pentru cei mai mulţi dintre români. El refuzase timp de mai mulţi ani să abordeze serios categoriile care contau în experienţa lor: categoriile valorilor naţionale. Ideile marxiste erau importante pentru producătorii culturii în mare măsură ca mijloace de a strecura în conflictele culturale ideile naţionale care aveau mai mare importanţă. Curînd,

aceste din urmă idei au ajuns să domine, întrerupînd discursul marxismului şi redefinindu-i scopurile. Principala contribuţie a marxismului indigenizat era de a reproduce o ideologie naţională care avea acum eficienţă sporită în faţa unui aparat politic operînd stîngaci pe baza legitimării marxiste.

Indigenizarea marxismului — domesticirea unui limbaj impus şi subminarea categoriilor sale — a intervenit prin retorica folosită în confruntări, asemeni celor din sfera producţiei culturale. Ceea ce am sugerat în acest capitol şi în cel de dinaintea lui, totuşi, este că în acest proces discursul marxismului nu a fost doar indigenizat: a fost răsturnat. Obiectivele sale sociale au fost forţate să capituleze în faţa obiectivelor unui alt sistem de idei. Intelectualii din ambele tabere ale dezbaterilor culturale au contribuit la acest rezultat, dar în special cei care au insistat cel mai mult să insereze valorile naţionale în discursul lor. Aceştia au alcătuit — paradoxal, aşa cum se va vedea în capitolul cinci — acelaşi grup care plasa în modul cel mai zgomotos cultura în serviciul partidului. Capitolul cinci va arăta cum erau dispuşi diverşii participanţi şi cu ce avantaje.

CAPITOLUL AL CINCILEA

Protocronismul românesc

„A devenit brusc limpede că validitatea unei judecăţi estetice depinde de «nişa» din care provine şi de autoritatea acordată acelei nişe: că autoritatea în chestiune nu este o proprietate inalienabilă, «naturală» a nişei, ci ceva fluctuînd o dată cu localizarea schimbătoare a nişei în interiorul unei structuri mai largi; şi că autoritatea nişei rezervate prin tradiţie esteticienilor nu mai poate fi înţeleasă de la sine."

Zygmunt Bauman

„În timpuri de criză, literatura în Europa de Est devine invariabil politică deghizată."

Ivan Sanders

În anii '70 şi '80, din ce în ce mai mulţi scriitori şi critici literari au fost atraşi în dezbaterea privind „protocronismul". Această idee îi încuraja pe criticii şi pe istoricii literari să caute evoluţii în cultura română care anticipaseră evenimentele din culturile mai bine răspîndite ale Europei occidentale (deci „proto-chronos": primul în timp). Din literatură, protocronismul s-a răspîndit în alte domenii: capitolul patru, de pildă, a arătat un exemplu excelent, fără eticheta protocronistă — teoria lui Bădescu potrivit căreia Eminescu era primul sociolog radical al capitalismului periferic. Simptom evident al situaţiei culturilor subalterne dominate de centrele metropolitane, protocronismul a atras curînd atenţia unei conduceri de partid care dorea şi ea să îmbunătăţească imaginea internaţională a României. Români şi

observatori externi deopotrivă au considerat protocronismul printre cele mai puternice manifestări ale ideologiei naţionale sub Ceauşescu — poate chiar ideologia de bază a acelui regim.

Protocronismul a fost o resuscitare intensificată a argumentelor indigeniste interbelice privind specificul naţional, deşi contextele celor două momente difereau. Etichetele „tradiţionalist“ şi „modernist“ ascundeau acum acuzaţii de fascism şi dogmatism; protecţia pieţelor interne era în socialism o preocupare mai mică decît înainte; şi logica susţinînd cultul personalităţii lui Ceauşescu — în care a intrat pînă şi termenul „specific naţional“[1] — diferea de logica unor fenomene similare în jurul liderilor interbelici ca Zelea-Codreanu. Cu toate acestea, impresia de continuitate ce rezultă din antologiile privind specificul naţional, conţinînd autori atît de dinainte cît şi de după 1945 (de exemplu, Marcea 1975; F. Mihăilescu 1981), nu e înşelătoare. Ca mai înainte, părţile aflate în conflict îl foloseau pentru a-şi exprima punctele de vedere asupra imperialismului străin, alianţelor internaţionale, problemelor dezvoltării politice şi economice a României. Literatura era încă o dată în primul plan al disputelor; şi, ca mai înainte, multe alte discipline au găsit în Naţiune şi valorile sale o arenă retorică la îndemînă pentru a-şi duce luptele. Într-adevăr, reluarea acestor dezbateri după 1970 confirmă părerea mea că „Naţiunea“ fusese adînc încrustată în viaţa intelectuală. În România lui Ceauşescu, ca mai înainte (dar în mai mare măsură), producătorii de cultură au căutat să-i convingă pe birocraţi de *reprezentativitatea* lor culturală, de cît de potrivită era viziunea lor asupra culturii româneşti, mai ales în privinţa adevăratului caracter al României. Participanţii erau la fel de diferiţi şi de complecşi ca mai înainte, dar puteau fi în mare împărţiţi în două tabere, folosind multe dintre etichetele şi acuzaţiile predecesorilor lor interbelici.

În acest capitol, explorez dezbaterea din jurul protocronismului şi arăt cum ea îşi apropria nu numai termenii, ci şi multe dintre marile figuri ale culturii româneşti interbelice (şi mai vechi). Descriu ideea protocronistă, interpretez conflictul ca fiind în parte o luptă pentru anumite forme de autoritate culturală, sugerez cum varianta protocronistă a ideologiei naţionale a operat în „economia de lipsuri“ socialist. Pe scurt, susţin că trăsăturile caracteristice ale protocronismului decurg din contextul în care acesta a apărut,

pe măsură ce conducerea României renunţa la un reformism moderat şi se întorcea la o economie politică stalinistă mai centralizată, cu accent pe strategiile ideologice de control. Pe măsură ce criza economică a României s-a adîncit şi noile programe de „autofinanţare" i-au făcut pe producătorii culturii mai dependenţi de piaţă — oricît de deformată ar fi fost ea de considerente politice —, lupta dintre producătorii culturii s-a intensificat. Această luptă a luat forme deosebit de acute în literatură şi artă (spre deosebire de istorie, de pildă), fiindcă aceste domenii ale culturii deveniseră deosebit de vulnerabile în raport cu piaţa şi erau lipsite de subvenţii în mai mare măsură decît specialităţile „academice". În cele din urmă, salariile din posturi didactice şi de cercetare continuau să ofere surse sigure de sprijin — care lipseau multor scriitori şi artişti. Datorită acestor factori „de piaţă", cred, s-a creat în cadrul literaturii o opoziţie mai deschisă decît exista în alte domenii. Opoziţia s-a manifestat prin reacţie contra protocronismului.

Acei scriitori, artişti, critici, precum şi ceilalţi care, în cadrul constrîngerii creaţiei culturale, au inventat şi au răspîndit ideea protocronistă, au avut un mare impact: ei au contribuit la centralizarea societăţii româneşti, la extinderea aparatului politic, la eliminarea altor tipuri de valori (şi a altor grupuri naţionale) din competiţia pentru resurse în societatea românească. La fel au făcut, într-o anumită măsură, cei care li se opuneau, cheltuindu-şi energiile într-o apărare comună a autorităţii intelectuale, mai curînd decît într-o mai substanţială critică a puterii. Aşadar, protocronismul în cultură nu a *reflectat* pur şi simplu, ci *a participat* direct la construirea unui sistem centralizat în România foarte diferit de acela al Ungariei, de exemplu, sau Poloniei.

Clarificări

Analiza mea din acest capitol necesită cîteva clarificări preliminare. Mai întîi, îl urmez pe Bourdieu (1975) în a vedea discuţia teoretică dintre intelectualii români ca o formă de competiţie practică. Aceasta nu înseamnă în nici un caz a sugera că adversarii manipulau pur şi simplu identitatea naţională pentru a obţine

putere: ei erau intens preocupaţi de valorile în termenii cărora îşi purtau luptele, aşa cum am descoperit mereu în întîlnirile mele cu intelectuali români de tot felul. Doresc să sugerez, totuşi, că tocmai această preocupare a dat o formă specifică disputelor care aveau şi alte mize, mai puţin vizibile. În al doilea rînd, cenzura care afecta aceste dezbateri întărea acea formă specifică: era o cenzură deopotrivă interiorizată şi instituţional impusă; aceasta făcea uneori imposibilă continuarea anumitor tipuri de lupte dacă nu se adoptau termenii unor dispute anterioare, indiferent dacă vocabularul lor exprima adecvat sau nu problemele curente. În al treilea rînd, adoptarea acelor termeni anteriori tindea să devieze discuţia în canale gata fixate, transformînd o discuţie despre motivele pentru stabilirea, punerea în circulaţie şi acumularea valorilor literare într-una despre fascism, patriotism, trădare şi antisemitism. Aceste duble constrîngeri asupra formei discursive pretind o cercetare nu doar a problemelor de suprafaţă, ci şi a celor perceptibile în imaginile şi metaforele folosite de participanţi.

Mai trebuie lămurit pe cine includ ca părţi în dezbatere şi ce etichete trebuie să li se aplice. Participanţii reali sau potenţiali la dezbaterile despre protocronism au ocupat un spectru larg de poziţii, unele mai extreme decît altele. De altminteri, distanţa dintre polii opuşi s-a mărit după 1980; prin urmare, declaraţiile luate din anii '80 pot fi mai extreme decît cele care au iniţiat discuţia. În analiza mea nu pot evidenţia nuanţele. Simplific atît discuţia cît şi imaginea realităţii pe care o proiectează ilustrînd poziţii relativ mai polarizate. Le-am folosit pe acestea din urmă mai des decît pe cele moderate, fiind de părere că exagerările şi abaterile de la normă sînt de obicei mai revelatoare pentru analiza socială decît norma însăşi. Politizarea cîmpului criticii literare în anii '80 a fost atît de puternică încît era dificil să nu fii atras într-o tabără sau alta (Condurache 1981: 3). Este totuşi adevărat că între taberele opuse se afla o zonă intermediară în care oamenii aveau o poziţie echivocă, erau în dezacord parţial sau nu spuneau nimic public, în timp ce îşi dezvăluiau sentimentele prin anturajul lor.[2]

Mai simplific şi prin faptul că folosesc doar afirmaţiile făcute de persoane din România, deşi cîţiva dintre participanţii majori la dezbatere erau români de peste graniţe. Exagerările de partea protocronistă erau asociate în special cu Iosif Constantin Drăgan,

emigrat în Italia şi, din partea opusă, cu Radio Europa Liberă din München şi colaboratorii săi de la Paris. Opoziţia făcută de Radio Europa Liberă i-a împins probabil pe unii protocronişti din România la atitudini şi mai intransigente. Deoarece consider că mizele (de fapt întregul joc) erau foarte diferite pentru emigranţi şi pentru persoanele din interiorul României, exclud părerile emigraţiei menţionînd numai efectele lor asupra unor persoane din România. Emigranţii stabileau în chip crucial, totuşi, termenii dezbaterii interne, pentru că protocronismul era parţial o luptă privind modul de a reprezenta România şi valorile ei, atît în interior cît şi în străinătate. Radio Europa Liberă amplifica şi trimitea înapoi în România un set de reprezentări (în mare măsură, opuse protocronismului) care altfel ar fi fost înăbuşite de cenzură. Din acest motiv, protocroniştii au reacţionat violent la aceste emisiuni[3].

Pînă acum, am vorbit de „protocronişti“ şi „adversarii“ lor. Etichetele pentru părţile opuse au proliferat, făcînd dificilă sarcina de a decide cum pot fi caracterizaţi mai bine în scopuri descriptive. Adversarii protocronismului se autopercepeau ca „democraţi“, „modernişti“, „deţinători ai spiritului critic“ ş.a.m.d., desemnîndu-i pe ceilalţi ca „protocronişti“, „naţionalişti“, „tradiţionalişti“, „Grupul Barbu“, „neoproletcultişti“ (denumire folosită adesea de Radio Europa Liberă) şi „stalinişti naţionalişti“ (adică, moştenitori ai „dogmatismului“) (vezi Shafir 1983 a). Protocroniştii, la rîndul lor, tindeau să se autonumească *patrioţi*, respingînd adesea (dar nu întotdeauna) eticheta de tradiţionalism; o respingeau categoric pe cea de stalinism, acuzînd în schimb *cealaltă* tabără de „dogmatism“ şi înclinaţii „proletcultiste“. Ei recunoşteau termenul „protocronism“ şi i se asociau entuziast, folosindu-l uneori în autoreferinţe. Cîteodată îi numeau pe adversarii lor „europenizanţi“, „modernişti“ (în sens peiorativ) sau „sincronişti“ (potrivit interpretării date de ei teoriei lui Lovinescu); cel mai adesea ei scriau „unii“ sau „anumiţi critici“. Faptul că ambele părţi se autonumeau patrioţi adevăraţi şi acuzau cealaltă tabără de dogmatism şi proletcultism este un semn sigur că acele etichete aveau mai mult decît un rol descriptiv.

În anumite ocazii, una sau alta din părţi foloseau termenii „dreapta“ şi „stînga“ pentru a caracteriza disputa. Adversarii îi legau pe protocronişti de extrema dreaptă din anii interbelici,

pentru că extremele lor naţionaliste erau similare; totuşi această etichetare atrăgea rareori după sine autoetichetarea lor ca „stînga" (etichetă pe care puţini erau dispuşi să o revendice). Mai mulţi protocronişti mi-au argumentat, totuşi, că *protocroniştii* erau stînga; iar un adversar al lor s-a autonumit parte a *dreptei*. Intelectualii români dădeau aceleaşi serii de publicaţii ca reprezentînd una sau alta din taberele în dispută (*România literară*, *Viaţa românească* şi *Secolul 20* ca adversare ale protocronismului, de exemplu; *Săptămîna*, *Luceafărul* şi *Flacăra* ca adepte ale lui), dar nu erau de acord cînd stabileau care din aceste grupări trebuiau considerate de „stînga" sau de „dreapta". Aceste etichete sînt şi mai complicate prin implicarea comunităţii de emigranţi de la Radio Europa Liberă. O parte dintre ei avuseseră raporturi cu dreapta interbelică (aşa cum au observat cu satisfacţie protocroniştii), totuşi îi sprijineau adesea pe adversarii protocronismului, a căror istorie nu prea includea asemenea legături. Cînd postul de radio adopta o atitudine pozitivă faţă de cineva pe care protocroniştii îl admirau totuşi, şi care *avusese* contacte trecute cu dreapta, ca în cazul lui Constantin Noica (vezi capitolul şapte), posibilele referiri la „dreapta" şi „stînga" deveneau şi mai confuze. Aceste confuzii confirmă ceea ce era de aşteptat, şi anume că termenii „stînga" şi „dreapta" au dobîndit înţelesuri atît de complexe în România socialistă, încît folosindu-i i-aş fi făcut şi mai obscuri, în loc să-i clarific. Ei au servit drept arme de excludere, şi nu drept descrieri fidele.

Printre insultele şi insinuările care au proliferat, consider că eticheta „protocronişti" este cea mai neutră şi o voi folosi în acest capitol. (Subliniez, totuşi, că evitînd un termen ca „naţionalişti" în favoarea cuvîntului „protocronişti", care se referă la ceva mai specific decît conflictul general pentru care protocronismul nu era decît un semn, folosesc această etichetă ca termen generic pentru o colecţie de fenomene nu neapărat deplin legate în viaţa culturală românească). Este mai greu de găsit o etichetă pentru adversarii protocronismului, fiindcă opoziţia nu forma o tabără unitară. În lipsa unei soluţii mai bune, am să le atribui denumirea oarecum ciudată de „antiprotocronişti", folosită şi de protocronişti. Termenul surprinde faptul că aceste persoane erau unite, dacă erau, mai ales prin opoziţia lor la protocronism. A vorbi despre „anti-

protocronişti" subliniază cine deţinea iniţiativa în dispută: protocroniştii, care formulau problemele şi i-au pus pe ceilalţi în defensivă. Aceasta a rezultat din conexiunea dintre protocronism, pe de o parte şi, pe de altă parte, puterea şi imperativele centrale ale sistemului socialist, aşa cum voi explica mai jos.-

Ar fi greu de sugerat mărimile relative ale forţelor protocroniste şi antiprotocroniste. Mai mulţi din aceştia din urmă au insistat, în discuţii avute cu mine, că ponderea celor dintîi în cadrul comunităţii de scriitori şi critici nu trebuie supraestimată, şi au ajuns independent la o evaluare maximă de 15–20 la sută. Protocroniştii ar fi contestat probabil această cifră, dar nu am o variantă alternativă din partea lor. Chestiunea este complicată de numărul mare de persoane care nu au luat poziţii publice în această dezbatere şi care ar putea fi clasificate numai prin examinarea valorilor implicite în opera lor — de exemplu, un autor care nu a formulat nici o ripostă publică la protocronism, dar traducea scriitori occidentali, era probabil antiprotocronist. Persoanele de acest fel, susţineau antiprotocroniştii pe care i-am întîlnit, constituiau norma printre producătorii de cultură. Singurul semn clar că antiprotocroniştii dominau numeric Uniunea Scriitorilor a fost că ei au putut exclude pe toţi protocroniştii din funcţiile de conducere ale acelei asociaţii în alegerile din 1977 şi 1981. Indicaţii mai precise decît aceasta sînt imposibile.

Îmi culeg datele pentru această analiză în primul rînd din declaraţii publicate, pentru protocronişti, şi din convorbiri, pentru adversarii lor. În special citatele ilustrative provin într-o măsură disproporţionată de la protocronişti, care erau publicaţi mai uşor. (Cele mai multe din interviurile pe care le-am realizat, în schimb, erau cu adversarii lor.) După 1980, opoziţia la protocronism a devenit în mare parte *orală*: cei pe care i-am intervievat spuneau că aceasta se întîmpla deoarece în vremea aceea cenzorii blocau replicile pe care ar fi dorit să le publice în urma unor atacuri protocroniste. Puţinii autori care şi-au exprimat public opoziţia (de exemplu, Manea 1981) riscau să fie supuşi unor campanii de defăimare care făceau ca exprimarea să nu-şi merite preţul. O rară excepţie a fost un articol antiprotocronist publicat de unul dintre activiştii superiori ai partidului (Rădulescu 1986), căruia — de această dată — protocroniştii nu i-au putut răspunde[4]. Pe lîngă

această şi alte cîteva afirmaţii deschise, opoziţia tindea să-şi semnaleze existenţa în primul rînd prin declaraţii învăluite în cadrul comentariului asupra altor probleme, prin referinţe la resurecţia contemporană a dezbaterilor interbelice dintre „modernişti şi tradiţionalişti" — o modalitate de a-i numi fascişti pe oponenţii lor, aşa cum am explicat în capitolul patru — sau prin eseuri care făceau apologia Europei (de exemplu, Paleologu 1983), mai curînd decît prin respingerea deschisă a provocărilor protocroniste.

Pe lîngă că au fost reduşi la tăcere în mod activ, mulţi dintre adversarii protocronismului au tăcut prin opţiune. Ei vedeau aceasta ca pe o formă a elocvenţei critice care condamna fără drept de apel o lucrare sau o idee pe care alţii o sprijiniseră entuziast. În formularea unui participant:

„Tăcerea criticului e uneori necesară: ... Intrînd în dialog, faci plauzibilă, fie şi în parte, poziţia absurdă a celor cîţiva lăudători; refuzîndu-le dialogul, ridicolul îi acoperă treptat ca o ploaie fină..." (Manolescu, în Purcaru 1986: 145).

Altcineva susţinea, într-un eseu intitulat „Semnificativele tăceri ale criticului", că măsurarea tăcerilor unui critic îţi permite să-i cîntăreşti moralitatea: ce cărţi refuză să comenteze şi cînd este acest lucru moralmente bun sau reprobabil (Dobrescu 1984: 255–256)[5]. Fie că era voluntară, fie impusă, tăcerea relativă a acestui grup împiedică exemplificarea ideilor lor. Întrebînd care era miza dezbaterii privitoare la protocronism, aşadar, ofer ca dovezi mai ales ceea ce protocroniştii deplîngeau în public, la care adaug din interviurile mele. Aceasta reflectă într-o anumită măsură cîmpul real al dialogului în care s-a dezvoltat protocronismul, ca şi unitatea relativă a grupurilor şi a situaţiilor din cîmpul de forţă politic.

Doresc să adaug o clarificare finală de un tip diferit. Poziţia pe care o asum spre sfîrşitul acestui capitol i-ar putea face pe unii cititori să conchidă că eu consider ataşamentul la valorile naţionale ca fiind condamnabil şi ca servind inevitabil centralizarea puterii. Resping o asemenea concluzie. Ataşamentul la existenţa şi bunăstarea naţiunii a nutrit multă nobleţe umană, creativitate, dezvoltare spirituală. Aceasta se poate spune despre multe dintre persoanele care figurează în capitolul de faţă şi în cele ce urmează.

Eu sînt totuşi preocupată de fenomenul dominaţiei şi în special de rolul ideologiei naţionale în adîncirea ei. Examinînd modul în care cei ce folosesc Naţiunea — chiar dacă pentru a crea mai mult spaţiu pentru Naţiunea lor într-un sistem de putere mondial — construiesc dominaţii proprii; îmi rămîne puţin loc pentru a urmări beneficiile ce decurg din valorile naţionale. Asta nu înseamnă că neg asemenea beneficii.

Naşterea protocronismului

În 1974 a apărut în *Secolul 20* un articol al lui Edgar Papu. Criticul îşi începuse cariera, în perioada interbelică, în calitate de asistent universitar al lui Tudor Vianu; petrecuse cîţiva ani în închisoare, după schimbarea regimului, şi după circa un deceniu în diverse posturi minore, fusese reabilitat şi pensionat. Articolul său, „Protocronism românesc", susţinea împotriva opiniilor răspîndite în România, că tradiţia literară naţională nu era în mare măsură inspirată de formele occidentale, ci era extrem de originală. Mai mult, spunea el, creaţiile literare româneşti *anticipaseră* adesea evoluţii creatoare din Occident (ca suprarealismul, dadaismul, ş.a.m.d.), deşi aceste anticipări nu fuseseră recunoscute ca atare, deoarece erau puţin cunoscute în străinătate. Susţinînd că „... una din dominantele trăsături definitorii ale literaturii noastre în context universal este protocronismul" (Papu 1974: 9), el dorea să semnaleze evenimente româneşti care precedaseră evenimente similare de aiurea. El se plîngea mai puţin că străinii nu recunoşteau realizările româneşti, decît că românii înşişi nu-şi apreciau corespunzător propriile capacităţi, fiind obsedaţi de imitarea formelor occidentale — ceea ce el numea sincronism, printr-o lectură tendenţioasă a operei lui Lovinescu (care se ocupa nu doar de imitaţie, ci şi de diferenţierea culturală).

Trei ani mai tîrziu, Papu a reluat pe larg această idee într-o carte. Eseurile sale arătau că unul sau altul dintre scriitorii români anticipaseră barocul, romantismul, valorile revoluţionare de la

1848, stilurile sau temele unor scriitori europeni ca Flaubert şi Ibsen ş.a.m.d.[6] El nu susţinea că creaţiile româneşti *influenţaseră* formele artistice occidentale, ci numai că ele fuseseră profetice. El accentua mereu că scopul său era de a „stimula şi a spori cunoaşterea de noi înşine în propria noastră conştiinţă" (1977: 19), pentru a contracara tendinţa românilor de a se considera *înapoiaţi*, a răsturna imaginea lor despre poziţia pe care o ocupă în lume. Pe scurt, el era preocupat de autoimaginea românilor şi de recunoaşterea de către ei a propriilor valori. Oamenii nu ar trebui să se gîndească la România ca la o periferie, spunea el, ci ca la o răscruce a marilor civilizaţii ale lumii (1977: 11), receptivă la toate curentele şi, prin urmare, capabilă să sintetizeze creator diversele influenţe (Papu 1976).

Înainte de a aborda primirea remarcabilă care s-a făcut ideii lui Papu, aş nota două lucruri privind contextul în care a apărut. Mai întîi, ideea priorităţii temporale, care apare adesea în ideologiile naţionale, circulase în Uniunea Sovietică în timpul lui Stalin — uneori dusă la extreme ridicole — cînd savanţii sovietici descopereau că ruşii fuseseră primii în orice domeniu de oarecare importanţă (vezi Kagarlitsky 1988: 131–133). Astfel, deşi priorităţile româneşti ale lui Papu priveau doar Occidentul, ideile sale despre protocronismul românesc minimalizau (imitîndu-le, în acelaşi timp), conştient sau inconştient, aspiraţiile sovietice la glorie. Cred că acest mod de a leza pretenţiile sovietice a mărit audienţa protocronismului printre români — antiruşi de obicei —, pe măsură ce ţara devenea tot mai dependentă economic de Uniunea Sovietică după 1980. În al doilea rînd, articolul lui Papu a apărut în urma „tezelor din iulie", descrise în capitolul trei. (De fapt, *Secolul 20* comandase articolul sub influenţa „tezelor", vederile protocroniste ale lui Papu fiind deja cunoscute[7]. Discursul lui Ceauşescu inclusese îndemnuri ca acestea:

> „S-a dezvoltat o practică necorespunzătoare, tovarăşi, de a privi numai la ce se face în altă parte, în străinătate, de a apela pentru orice la importuri. Aceasta trădează şi o anumită concepţie de a considera tot ce este străin ca fiind numai bun, o anumită — s-o recunoaştem — prostraţie în faţa a ceea ce este străin, şi în special în faţa produselor occidentale... Ştiţi prea bine că în trecut Eminescu a criticat şi a ridiculizat asemenea mentalităţi în poemele sale. Cu atît mai mult trebuie s-o facem noi astăzi... Sîntem împotriva ploconirilor în faţa a tot ce este

străin... A venit vremea [să subliniem] necesitatea de a ne sprijini pe propriile [noastre] forţe în primul rînd,... şi doar mai apoi să apelăm la import" (Ceauşescu 1972: 205–207).

„Există cărţi tipărite în zeci de mii de exemplare şi care fac o apologie a modului de viaţă burghez... în timp ce cărţi de valoare româneşti nu pot fi tipărite din cauza lipsei de hîrtie" (*ibid.*, 219).

Avînd în vedere aceste accente, protocronismului i se asigura o carieră strălucită.

După publicarea articolului lui Papu, au apărut şi alte scrieri care cuprindeau un argument similar, folosind de obicei tot termenul de „protocronism" (de exemplu, I. Constantinescu 1977; Zamfirescu 1975, 1979). Disputa s-a încins atunci cînd influentul critic Nicolae Manolescu (1977) a scris o cronică ambivalentă la cartea lui Papu, atrăgînd atenţia asupra exceselor care ar putea decurge din analizele sale altminteri interesante. Această cronică a provocat o replică indignată (Anghel 1977) şi o serie de discuţii mai ample. Săptămînalul cultural *Luceafărul* a organizat lungi dezbateri pe marginea lucrării lui Papu în 1977 şi 1978 (vezi Ungheanu 1985), şi din nou în 1985 (*Luceafărul* 1985), făcînd din aceasta obiectul mai multor interviuri, ca şi *Flacăra*, *Săptămîna* şi alte publicaţii (de exemplu, Purcaru 1986; Ungheanu 1982). Un număr tot mai mare de cărţi au analizat ideea ori s-au sprijinit integral sau parţial pe premisele sale (de exemplu, Bădescu 1984 b; Popescu 1987; Rachieru 1985), în vreme ce unele articole demonstrau că pînă şi cei care nu admiteau această idee o aplicau involuntar (de exemplu, Sorescu 1983). Ceauşescu însuşi a înclinat de partea revendicărilor protocroniste — anunţînd, de pildă, că mult înaintea lui Gorbaciov, el a avut idei despre autoadministrarea întreprinderilor şi alte reforme ale perestroikăi (Deletant 1988: 88).

Aceasta însemna deci protocronismul — în termenii propriilor săi apărători — cînd a apărut iniţial: o preocupare privind autoimaginea românilor şi relaţia valorilor româneşti cu restul lumii. Să începem încercarea de a înţelege semnificaţia protocronismului urmărind aceşti termeni de suprafaţă ceva mai departe. Apărarea autoimaginii României, sub forma unei reacţii împotriva dispreţului cultural şi dominaţiei culturale a Occidentului, a fost

viu exprimată în interviuri protocroniste şi în alte publicaţii. Protocroniştii se indignau de complexul de inferioritate aproape înnăscut al românilor, care îi face să perceapă propria lor cultură ca inferioară; de ideea greşită potrivit căreia cultura română constă în rămăşiţele de la festinul altor culturi, iar rolul său natural ar fi „vasalitatea spirituală"; de imaginea românilor ca „un soi de troglodiţi, a căror «barbarie» trebuie «civilizată» după legi care nu sînt ale [noastre]"; şi de „doctrina înfrîngerii, care împarte lumea în culturi «majore» şi «minore» (Purcaru 1986: 85, 190, 366, 374). Autorii denunţau „boala complexului de inferioritate" şi se plîngeau că

„[N]u vă alarmaţi cînd pe seama acestei literaturi se spun atîtea lucruri negative, atîtea inexactităţi. Nu e greşit, spun sincroniştii, să atribuim acestei literaturi un statut subordonat... fiindcă sincronismul e o lege universală a literaturii, care funcţionează totdeauna în cazul literaturilor mici, minore sau periferice, dependente de nişte centre. Să nu expropriem literatura română de nişte merite pe care le are obiectiv" (Ungheanu 1985: 401–402).

„[Literatura noastră] nu poate şchiopăta în urma civilizaţiei europene, supunîndu-se doar legii sincronismului, fixată într-o identitate de periferie... [Cultura noastră] nu este o cultură subalternă şi drumul către propriile noastre valori nu trece prin Occident" (Rachieru 1985: 37, 40).

„Artiştii români sînt mai puţin popularizaţi în propria lor ţară decît artiştii străini de o statură mai mică. Acest fenomen se petrece din nefericire în conştiinţa celor care controlează programarea artei, persoane care tratează o valoare naţională într-un fel, şi o personalitate străină într-alt fel" (Brăescu 1982 a).

„Conştiinţa retardatară nu prea are încredere în capacitatea proprie de creaţie, iar în cel mai bun caz, dacă totuşi o acceptă, consideră că validarea valorilor este de competenţa exclusivă a cîtorva centre culturale străine" (Ungheanu 1985: 464).

În sfîrşit, unii observatori s-au plîns că un asemenea dispreţ pentru cultura română nu vine numai de la străini, ci şi de la „dispreţul secret pe care fostele clase conducătoare ale României îl nutreau pentru cultura naţională şi ploconirea lor faţă de toate lucrurile străine" (Zamfirescu 1975: 48).

Corul protocronist ofensat de dominaţia culturală occidentală şi efectele ei locale nu era cu totul la unison. Unii vituperau noţiunea de „sincronism" a lui Lovinescu şi pe aderenţii săi recenţi, imitatori ai Occidentului, dispreţuitori ai valorilor culturale locale; ei consi-

derau ca antiromânească orice pledoarie pentru o identitate europeană, care perpetuează „teoria centrelor culturale şi a periferiilor şi este o formă de terorism cultural" (Purcaru 1986: 369–370). Alţii doar regretau că românii cheltuiseră atîta energie în obsesia lor de a se „sincroniza" cu Occidentul, în vreme ce destinul lor îi plasează în orbita Bizanţului (Zamfirescu 1975: 64). Unii insistau că protocronismul şi sincronismul trebuie să coopereze (vezi Purcaru 1986: 63, 87, 330–331; Rachieru 1985: 36–48), astfel încît o cultură să-şi dezvolte specificitatea prin întîlnirea altor culturi faţă de care este mai avansată în unele privinţe, şi mai în urmă în altele. Dar independent de amestecul specific de occidentalizare şi valori locale pe care îl postulau, cei mai mulţi protocronişti erau de acord că trebuie slăbită referinţa occidentală absolută care produce culturi subalterne sau „infantile" (Rachieru 1985: 26) şi doreau un mai mare policentrism cultural şi diversificarea vocilor culturale (*Luceafărul* 1985). Toţi insistau asupra nevoii de a dezvolta demnitatea culturală.

Cititorilor familiarizaţi cu politica externă a lui Ceauşescu şi cu încercarea lui de a construi pentru România o poziţie de relativă independenţă în lume, aceste accente ale protocronismului le vor suna cunoscute. Într-adevăr, ele caracterizează multe grupuri şi mişcări anticolonialiste, în contexte socialiste sau de altă natură; sînt idei care ar merita să fie luate în serios, ca parte a emancipării popoarelor oprimate. Declaraţiile de independenţă abundau în discursul protocronist. „[Papu] afirmă independenţa literaturii române în materie de creaţie" (Ungheanu 1985: 387). „[S]ă nu explicăm o cultură numai prin influenţele care se exercită asupra ei, pentru că atunci nu îi explicăm originalitatea, să nu condiţionăm evoluţia unei culturi de permanentul implant al acestor influenţe, ci să judecăm aceste culturi drept ceea ce sînt..." (*ibid.*, 394). „[D]obîndirea *suveranităţii estetice*... este... esenţială pentru viitorul naţiunii noastre, naţiune al cărei principal teren de afirmare universală rămîne cel al spiritului, al valorilor culturii" (Zamfirescu 1983: 376). „Protocronismul... cere desfiinţarea normelor care văd orice literatură într-o excesivă dependenţă creatoare şi subordine valorică faţă de altele" (Purcaru 1986: 62). „Dacă o patrie aspiră la independenţa ei, de ce n-ar aspira şi o cultură la independenţă, la existenţa ei de sine

stătătoare?“ (*ibid.*, 331) „Ar mai fi oare reală independenţa unei naţiuni care ar fi împiedicată... să-şi exercite dreptul la cultură?“ (Tudor 1986: 230)

Era în joc nu doar independenţa politică, ci şi cea economică, precum şi în efortul (ratat) al conducerii Ceauşescu de a dobîndi autarhie economică. Scrierile protocroniste erau pline de imagini ale *producţiei*, *consumului* şi *circulaţei* valorii, raportul dintre pieţele interne şi externe şi problema acumulării simbolice. „Pentru [Lovinescu] semnul acţiunii culturale româneşti era cel al împrumutului nediferenţiat, *sincronismul* presupunînd în chip automat *imitaţia*, deci un rol de consumator şi aproape deloc de creator... [El credea] că n-am creat nimic şi am importat totul“ (Ungheanu 1985: 387, 397). „[Exemplul lui Gherea este] o protocronie care, netratată ca atare, şi-a pierdut dreptul de circulaţie europeană“ (*ibid.* 441). „[Deplîngem] neglijarea acestui fond [clasic, al nostru], paralel cu importul... unor valori de aiurea, care nu ne îmbogăţesc“ (Purcaru 1986: 102)[8]. Atît direcţia urmată de conducere cît şi implicaţiile protocronismului împărtăşeau un fel de protecţionism, ce dorea reducerea influenţei Occidentului pe piaţa românească. Ambele implicau o autarhie iniţială care s-ar inversa mai tîrziu — un soi de acumulare primitivă care ar deveni de sine stătătoare, care ar putea genera dezvoltarea *fără* infuzii de materiale străine şi capital străin (fie el cultural sau economic).

Relaţia producţiei culturale româneşti cu circulaţia internaţională apărea deosebit de clar în scrierile atît ale protocroniştilor cît şi ale adversarilor lor despre raportul „naţional-universal“ — temă care a oferit o arenă principală a dezbaterii între diferitele grupuri. Ambele tabere afirmau că relaţia culturii române cu circulaţia mondială a valorilor culturale este de mare importanţă, văzînd însă în mod diferit direcţia acestei relaţii. Scrierile antiprotocroniste tind spre un model implicit capital-import, care generează dezvoltare şi export ulterior: ele pledează pentru aducerea valorilor culturale din Occident pentru a îmbunătăţi producţiile literare autohtone, care ar putea apoi intra în circuitul internaţional prin propriile lor merite, cîştigînd recunoaştere mondială pentru creatorii lor şi pentru Naţiune.[9] Scrierile protocroniste, pe de altă parte, pledează pentru oprirea „importurilor“ literare şi a cheltuielilor valutare pe care acestea le implică[10],

pentru protejarea pieţei locale, pentru promovarea recunoaşterii contribuţiilor pe care românii le-au adus la cultura mondială, şi poate (deşi nu este sigur) chiar pentru inversarea fluxului de valori din cadrul literaturii[11]. Acest contrast apărea în formularea pe care Papu a dat-o iniţial protocronismului, unde afirma că creaţiile româneşti sînt *originale*, nu *copii* sau *imitaţii*, ci *creaţii* veritabile. Era aproape ca şi cum ar fi încercat să obţină brevetul anumitor idei care au circulat profitabil în Occident, să facă din România un centru mondial pentru producţia de valoare.

Faptul că problema circulaţiei este percepută ca fiind direct legată de acumulare — de acumularea de *capital* — reiese clar din cele ce urmează.

„În vremurile noastre, cînd popoarele şi oamenii de ştiinţă sînt tot mai preocupaţi de inventarierea *bunurilor* umane acumulate şi a potenţialului intelectual al umanităţii, un popor şi o cultură sînt datoare umanităţii să-şi recunoască avutul său... Dacă sîntem preocupaţi să vorbim despre locul şi rolul nostru în trecutul continentului, aceasta nu este deci o aroganţă, ci o tezaurizare a capitalului pe care-l putem depune în visteria comună a valorilor mondiale“ (Zamfirescu 1976: 8).

Trebuie remarcat accentul pus pe acumularea autohtonă şi „exportul“ în stocul mondial de capital cultural. Un alt protocronist moderat a exprimat foarte direct consecinţele acestor consideraţii pentru tezaurul naţional:

„Dacă revistele noastre în limbi internaţionale ar fi [mai bune], am mări considerabil capacitatea lor de schimb, transformîndu-le într-o adevărată valută. Ar trebui, de asemenea, stimulate posibilităţile de contracte ştiinţifice internaţionale, cursuri internaţionale postuniversitare organizate în ţara noastră, doctoranzi şi studenţi străini etc., în aşa fel încît măcar o parte din veniturile în valută realizate pe această cale să poată fi folosită pentru ameliorarea informării noastre ştiinţifice... O documentare... la zi, un metabolism sănătos, intens, cu celelalte culturi sînt o condiţie necesară pentru... a intra în competiţia culturală internaţională“ (Marcus în Purcaru 1986: 247–248).

Referinţa acestui din urmă comentator la „competiţia culturală“ şi legătura ei cu circulaţia produselor culturale ne conduce la una din cele mai semnificative chestiuni din dezbaterile protocroniste: natura competiţiei şi succesului de piaţă, şi valorile care generează acest succes. Reiese clar atît din spusele protocroniştilor cît şi ale adversarilor lor că aceasta este o problemă foarte serioasă. Primii

acordau o atenţie considerabilă întrebării ce determină recunoaşterea operelor contemporane şi dacă circulaţia este sau nu o indicaţie a acesteia. De exemplu, Papu distingea între *valoarea* unei lucrări de clasă mondială şi *circulaţia* ei mondială, prima fiind intrinsecă lucrării şi nedepinzînd de cea din urmă (Purcaru 1986: 89). Un alt protocronist declara, „O valoare, fie şi nerecunoscută, rămîne valoare“ (*ibid*, 373), adăugînd că procesul de intrare în circuitele mondiale poate fi deviat de expansionismul şi dogmatismul imperialist, în timp ce însăşi stabilirea valorii nu este supusă acestor influenţe. Existau plîngeri repetate de nedreptatea competiţiei pieţei mondiale: de exemplu, „În paranteză fie spus, ideea competiţiei e inculcată de sincronism, iar practica vieţii culturale europene, mai larg spus occidentale,... ridică competiţia culturală la o treaptă care înlătură comunicarea reală, osmoza firească [a valorilor], creînd mereu priorităţi nu o dată false“ (Ungheanu 1985: 438). Reflecţiile lor asupra acestei probleme i-au condus pe protocronişti la a propune propriul lor criteriu de determinare a valorii: noţiunea de *prioritate*. Pentru ei, faptul de a fi primul ar trebui să garanteze recunoaşterea.

Antiprotocroniştii, la rîndul lor, au combătut această idee.

„Plîngerea protocronistă este... adesea destul de legitimă, în măsura în care valori din alte culturi naţionale — echivalente cu valorile culturii româneşti — au intrat în circuitul european sau mondial, spre deosebire de ale noastre. Dar acest neajuns nu va fi remediat prin gesturi exagerate ca acel manuscris de 600 de pagini (pe bună dreptate respins de editor) demonstrînd că Eminescu a descoperit teoria relativităţii înaintea lui Einstein“ (Cătineanu 1985: 46).

„Nu e important, cred eu, să susţinem, uneori forţînd nota pînă la ridicol, că am fost primii, deşi ignoraţi ca atare,... ci că am fost cu adevărat creatori. Ce folos am avea din atîtea iniţiative protocronice... dacă n-am putea arăta lumii că am creat monumente veritabile? Din acest unghi, eu consider că e [neimportant] dacă un român ar fi scris, înaintea lui Milton, Tasso şi a celorlalţi, o încercare similară, dar naivă şi rudimentară, menită să îmbogăţească, azi, inventarele protocroniştilor. Orgoliul nostru artistic n-ar trebui să constea în a fi primii, ci în a fi mari“ (Manolescu în Purcaru 1986: 147).

„A determina întîietatea în formularea cutărei idei, în folosirea cutărui procedeu reprezintă sporuri reale în cunoaştere dacă putem dovedi şi că, prin difuzare, ideea şi procedeul au fertilizat literatura naţională şi europeană. Or, în situaţiile invocate de „protocroniştii“ noştri, chestiunea difuzării în epocă nu se pune... Nu lectura modernă, aşadar încercarea de a „descoperi“ în scrierile trecutului confirmări ale

ideilor noastre mi se pare contestabilă, ci tendinţa de a o transforma în argument al întîietăţii. Ceea ce e curată, ierte-mi-se cuvîntul, sofistică. Memoria literaturii este una pragmatică, ea nu reţine decît priorităţile eficiente" (Dobrescu 1979: 165).

Toţi cei trei critici insistau că garanţia succesului nu este prioritatea, ci altceva — originalitatea, calitatea.

Acelaşi punct a fost şi mai accentuat de un critic de artă antiprotocronist (Pleşu 1981). El afirma că intrarea cu succes a valorilor româneşti în circuitul mondial nu poate fi planificată, şi nici eşecul lor în a fi recunoscute nu constituie doar „stîngăcii ale serviciilor noastre diplomatice care acordă prea puţină atenţie circulaţiei valorilor noastre pe piaţa mondială şi a valorilor mondiale pe piaţa noastră" (p. 191). Cultura română nu va realiza un statut mondial supralicitînd un naţionalism „încît exaltarea ei să devină rentabilă," nici prin simpla declaraţie: „Socotim, s-ar zice, că pentru a ne impune în competiţia universală, metoda cea mai sigură nu e *să facem treabă* cot la cot cu ceilalţi, ci să le *spunem* tuturor că sîntem competitivi" (p. 193–195). Afirmaţia indică moduri fundamental diferite de participare la piaţa culturală mondială: prin crearea unor produse comparabile a căror înaltă calitate le va face competitive sau, dimpotrivă, printr-o strategie dictatorială — pe care am putea-o numi *ilocuţionară* — indiferentă la competitivitatea produselor. Această din urmă poziţie caracteriza adesea participarea economiilor planificate pe pieţele mondiale[12].

Avînd în vedere statutul colonial economic şi politic al României şi atenţia relativ redusă de care s-a bucurat cultura sa pe arena mondială, anxietăţile protocroniştilor privind independenţa şi auto-imaginea pot părea pe moment justificate. Dar de ce, ne putem întreba, vorbeau toţi aceşti scriitori, care trăiau într-o economie hiper-planificată, despre circulaţie şi piaţă? Cred că putem observa aici efectele acelei transformări parţiale a culturii în marfă în sfera literaturii şi artei, discutată în capitolul trei. Reacţia conducerii de partid la criza economică începută în anii '70 includea reducerea sprijinului acordat culturii şi necesitatea ca unele instituţii precum teatrele, muzeele, editurile şi cinematografele să se „autofinanţeze" cel puţin parţial. În timp ce în anii '50 şi '60 ele beneficiaseră de sprijinul absolut al statului — însoţit, desigur, de intervenţia politică în activităţile lor —, la sfîrşitul anilor '70 li s-a

cerut brusc să se descurce singure. Nu era un lucru uşor, pentru multe dintre ele, deoarece subvenţiile reduse nu implicau şi o intervenţie redusă: astfel, teatrelor şi cinematografelor li se cerea să atragă publicul cu un repertoriu care satisfăcea birocraţia. Au apărut strategii de supravieţuire neobişnuite: teatre care făceau şi vindeau cu profit sicrie confecţionate în sectorul recuzită, sau cinematografe care făceau reclamă cu litere de-o şchioapă unui film acceptabil politic pe care nimeni nu ar fi dorit să-l vadă, în vreme ce rula de fapt un film cu succes la public, al cărui titlu putea fi găsit pe o notiţă minusculă la intrare.

Pentru scriitori, consecinţele se resimţeau în special prin intermediul editurilor. Regimul de autofinanţare îi încorseta pe editori, deoarece (ca şi în cazul editurilor universitare occidentale) majoritatea publicaţiilor lor erau neprofitabile. Doar literatura făcea excepţie; cu toate acestea, şi ea era îngrădită de interdicţii. În ciuda unei desfiinţări oficiale a cenzurii, rezistenţa multor scriitori la controlul partidului făcea deseori ca procedurile de cenzură să consume mai mult timp şi să fie mai riguroase ca niciodată. Restricţiile legate de folosirea hîrtiei şi mărimea tirajelor împiedicau funcţionarea editurilor, pentru că ceea ce trecea de cenzură putea să nu aibă cumpărători, iar ceea ce ar fi avut cumpărători se preta doar la un tiraj redus. Datorită autofinanţării, totuşi, cînd o editură reuşea să treacă ceva prin cenzură, fără restricţie de circulaţie, îl tipărea în mari tiraje, astfel încît să facă bani, ştiind că acea carte va fi vîndută peste noapte numai datorită zvonului că fusese reţinută de cenzură[13]. Într-adevăr, un critic (Al. Ştefănescu 1981) nota că politizarea literaturii a avut ca efect lărgirea publicului său!

Ar fi o eroare să sugerăm că forţele pieţei prevalau în literatură, deoarece nu numai că subvenţiile şi constrîngerile politice continuau să opereze, dar pilele puteau influenţa mărimea unui tiraj, aşa cum puteau influenţa în principiu orice în România. Cu toate acestea, problema vînzărilor a încetat să fie chestiunea neglijabilă de altădată. Scriitori ale căror lucrări se vindeau neobişnuit de bine se puteau aştepta ca editurile să lupte din greu pentru a le tipări cărţile, care puteau asigura bugetul editurii pentru acel an, şi să ignore operele unor scriitori necunoscuţi sau ezoterici. În noile condiţii de cvasi-piaţă, mulţi scriitori — în special cei tineri — publicau mai

greu decît înainte. Ei nu erau cîtuşi de puţin entuziasmaţi să fie scoşi din adăpostul subvenţiilor şi aruncaţi pe piaţă, preferînd, aşa cum mi-a mărturisit un scriitor, o artă sprijinită de stat care asigura scriitorilor un loc central în societate şi-i izola de piaţă (cf. J. C. Garrard 1990: 185–186; Haraszti 1987; Konrád şi Szelényi 1979: 70).

Aceste circumstanţe au creat probleme pentru scriitorii din ambele tabere ale dezbaterii. Deoarece unele romane şi cărţi de poezie ale protocroniştilor se vindeau neobişnuit de bine, criticii antiprotocronişti au ridicat problema „standardelor" potrivit cărora, spuneau ei, alte scrieri ar trebui preferate. În acelaşi timp, protocroniştii — de fapt, toţi artiştii — aveau motive să pledeze pentru protecţionismul pieţei literare şi artistice interne, avînd în vedere că cercetarea sociologică a constatat că, într-o măsură copleşitoare, consumatorii de cultură favorizau produsele occidentale. (Un sondaj naţional a arătat că printre cei mai îndrăgiţi autori ai românilor se număra Alexandre Dumas, şi că filmele americane şi occidentale atrăgeau de departe cei mai mulţi telespectatori[14].) Putem deduce din aceasta că instituţiile care mediau producţia culturală — editurile, cinematografele, televiziunea, ş.a.m.d. — preferau alte produse decît cele româneşti, în special în condiţiile autofinanţării, şi că fără o formă de protecţionism cultural această preferinţă ar fi oferit autorilor şi artiştilor români puţine debuşee pentru operele lor. Consideraţii ca acestea clarifică plîngerea unui protocronist că „unele cărţi despre «structuralism» şi «semiotică» putrezesc pe rafturi, în timp ce altele care s-ar putea vinde în sute de mii de exemplare circulă în tiraje confidenţiale. Ar trebui să prospectăm piaţa mai bine, şi nu să alimentăm lumea cu studii îndoielnice despre Bachelard" (Brăescu 1982 b). Bănuiesc că protecţionismul inerent al ideii protocroniste nu era, cum s-ar putea crede, modelat oportunist după protecţionismul politicii economice oficiale; ambele exprimau o reacţie specifică la problemele inerente din situaţiile lor specifice.

Deşi discuţia mea de pînă acum a subliniat problemele independenţei politice şi culturale şi noua vulnerabilitate a scriitorilor la forţele pieţei, argumentele care au adus aceste probleme la suprafaţă erau deopotrivă saturate cu o obsesie a *valorilor* literare: cum trebuie să fie acestea recunoscute, cum sînt ele legate de circulaţie şi de calitate, cine le determină şi cine le schimbă. Ches-

tiunea valorii şi luptele purtate în jurul ei stau în miezul dezbaterii protocroniste, miza fiind cine stabileşte criteriile de valoare în comunitatea literară românească. Consecinţele cîştigării dreptului de a stabili asemenea criterii includeau puterea de a face şi de a desface cariere şi instituţii literare, de a promova unele standarde estetice şi politice şi de a influenţa politica culturală impusă de conducerea de partid. Pentru a explora aceste implicaţii ale revendicărilor protocroniste este necesară, mai întîi, o cunoaştere a lumii sociale a literaturii române şi a forţelor care sprijineau ridicarea protocronismului în interiorul ei.

Scriitorii şi partidul în România socialistă

Istoria scriitorilor din România lui Ceauşescu oferă un excelent exemplu al modului în care instituţii create în anumite scopuri — pentru a modela producţia literară după dorinţa partidului — deveneau instrumentele unui alt ţel — prezervarea anumitor valori literare pe care o conducere ulterioară de partid intenţiona să le distrugă. Cea mai importantă dintre aceste instituţii era Uniunea Scriitorilor din România, formată în 1949. În fiecare din cele două liberalizări ale vieţii culturale româneşti — cea scurtă, care a urmat morţii lui Stalin, şi cea mult mai amplă din anii '60, încurajată de Ceauşescu care încerca să-şi consolideze puterea — un anumit grup (pe care îl voi numi facţiunea A[15]) a cîştigat şi şi-a extins controlul asupra Uniunii, sporindu-şi, de asemenea, prezenţa în partidul comunist şi în poziţiile-cheie legate de editare (vezi Gabanyi 1975: 67, 161). Mulţi dintre aceşti lideri literari trăiseră ani de frustrare şi de constrîngeri „realist-socialiste" în publicarea operei lor şi se agăţau de aceea din toate puterile de rolurile lor de conducere. Dubla lor fortificare în vîrful instituţiei literare limita canalele de mobilitate în sus, resursele şi accesul la privilegii ale celorlalţi scriitori (*ibid.*, 164), care ar forma „facţiunea B". Blocajul a fost puţin slăbit prin admiterea cîtorva noi figuri în conducerea literară la Congresul Scriitorilor din 1968 (*ibid.*, 141; Shafir 1983 b: 414), dar manuscrisele rămîneau nepublicate, şi autorii deveneau tot mai nerăbdători.

La sfîrşitul anilor '60, comunitatea de scriitori şi critici era în fierbere, membrii mai tineri urmăreau o liberalizare şi mai accentuată, făcînd presiuni pentru abolirea cenzurii, pentru încetarea dominaţiei „cozilor de topor ale partidului" şi ale „dogmaticilor" asupra produselor literare ş.a.m.d. O mare parte din energia acestei efervescenţe a urmat reintroducerii de către partid a valorilor naţionale în ceea ce putea fi scris. Această redescoperire a „Naţiunii" a avut un efect marcat asupra tuturor celor care fuseseră socializaţi în timpul internaţionaliştilor ani '50; mulţi dintre ei aveau să apară în curînd de *ambele* părţi ale dezbaterii despre protocronism. Entuziasmul liberalizării i-ar fi adus probabil pe scriitori şi mai în conflict cu partidul, dacă trupele Pactului de la Varşovia nu ar fi invadat Praga în august 1968. Ceauşescu a reacţionat la aceasta prin faimosul său discurs în care condamna invazia; a fost un gest care l-a făcut să cîştige mult mai multă simpatie decît s-ar fi putut imagina cu puţin timp înainte, atrăgînd în partid nenumăraţi intelectuali care se consideraseră recent ca apolitici sau chiar în opoziţie.

Efervescenţa liberalizării a avut şi victime. Cea mai semnificativă a fost Eugen Barbu, important scriitor şi redactor al unei publicaţii culturale majore, mai tîrziu membru în Comitetul Central; el a avut o influenţă considerabilă în rîndul unei anumite categorii de tineri scriitori, care au lărgit curînd rîndurile facţiunii B împotriva celor care realizaseră căderea lui Barbu. (Relaţiile lui Barbu l-au ajutat ca în doi ani să primească conducerea unei alte reviste culturale, *Săptămîna*, care avea să găzduiască cele mai teribile excese ale protocronismului.) Această polarizare a comunităţii literare avîndu-l pe Barbu ca punct nodal a fost agravată în 1979, cînd o acuzaţie de plagiat i-a mobilizat pe suporterii săi şi au ascuţit şi mai tare conflictul dintre ei şi acuzatori.

Se aflau în opoziţie, aşadar, puternica facţiune A şi persoane ca Barbu, care suferiseră de pe urma forţei ei. Facţiunea A nu era dispusă să abandoneze poziţiile privilegiate sau să împartă avantaje cîştigate cu greu; ajungînd în cele din urmă să publice mai uşor, beneficiind de venituri bune, traduceri, călătorii în străinătate ş.a.m.d., ei reproduceau acum pentru noile serii de scriitori şi critici aceleaşi blocaje de auto-realizare de care suferiseră ei înşişi în anii '50. Atît analiştii români cît şi cei străini ai acestei perioade sînt de acord că aprigele lupte literare de la sfîrşitul anilor

'60 şi începutul anilor '70 au o legătură superficială cu concepţia artistică, cauzele mai adînci constînd în eforturile de a avea acces la privilegii (vezi Gabanyi 1975: 141; Gheorghiu 1987: 58). Din rîndurile noilor generaţii de scriitori „dezmoşteniţi" au provenit mulţi recruţi pentru facţiunea B, adăugînd nemulţumirile lor celor ale generaţiei vîrstnice a facţiunii, care se simţea exclusă de fortificata conducere a Uniunii din facţiunea A.

Evenimentele de la sfîrşitul anilor '60 aşezaseră ferm o aripă a comunităţii literare pe poziţii de guvernare în interiorul ei; „tezele din iulie" din 1971 şi următorii trei ani au oferit punctul de sprijin pe care balanţa sistemică de putere s-a înclinat încet spre cealaltă facţiune în timpul anilor '70[16] — anii de afirmare a protocronismului. „Tezele din iulie" au avut două implicaţii importante pentru structura oportunităţii în lumea literară. Ele au făcut conducerea Uniunii Scriitorilor şi mai doritoare să-şi păstreze privilegiile, de teamă ca nu cumva infuziile de sînge nou să aducă oameni nepotriviţi în poziţii înalte, şi le-au indicat scriitorilor în căutare de influenţă un nou canal prin care s-o obţină: specializarea în producerea ideologiei (pentru un nou mod de control simbolic) în cadrul cîmpului literar. Această din urmă posibilitate a devenit în curînd evidentă, cînd în doi-trei ani direcţia săptămînalelor culturale de mare tiraj a trecut în mîinile facţiunii B, al cărei tip de „reformism" diferea semnificativ de cel al membrilor facţiunii A, care iniţiaseră mişcarea de reformă de la sfîrşitul anilor '60[17]. Astfel, cîmpul de forţe cuprindea trei jucători majori: conducerea de partid, facţiunea A a comunităţii literare, dominînd organizaţiile de producţie literară (Uniunea, universităţile) şi facţiunea B, protocronistă, aliaţi cu conducerea de partid şi mărindu-şi dominaţia asupra publicaţiilor şi cenzurii — organe de difuzare şi largă influenţă culturală.

În timpul anilor '70 şi în cei care au urmat, conducerea de partid şi Uniunea se luptau pentru cît de multă independenţă urma să deţină cea de a doua, cu fondurile ei autonome şi statutul ei democratic protejat cu grijă. La Conferinţele Scriitorilor din 1977 şi 1981, Uniunea a reuşit să evite abil cîteva din planurile partidului, respingînd candidatul la preşedinţia Uniunii preferat de partid şi instalîndu-şi propriul consiliu de conducere în 1977. Alte mişcări independente au fost pe punctul de a reuşi şi în 1981, dar

conducerea de partid a găsit mijlocul de a-l înlocui pe preşedintele ales în 1977, care devenise incomod prin insistenţa sa ca partidul să respecte propriul statut legal al Uniunii. Protocronismul a fost implicat în aceste lupte, pentru că prin impunerea votului secret delegaţilor la Conferinţa din 1981, membrii Uniunii au reuşit să excludă din conducerea sa *toate* figurile majore asociate cu această mişcare. Drept răzbunare, protocroniştii au lansat o campanie de desfiinţare completă a Uniunii (vezi mai jos).

Atacurile ulterioare la adresa Uniunii au făcut-o aproape neputincioasă. Unele din fondurile Uniunii au fost îngheţate şi au devenit astfel indisponibile pentru scopurile extrem de importante pe care le serviseră pînă atunci (sprijinirea scriitorilor care, din diferite motive, nu-şi puteau tipări cărţile, sau publicarea de cărţi şi ziare prin editura Uniunii). Fondurile disponibile tindeau să ajungă la persoane favorizate de cei care le administrau — tot mai mult, prieteni ai protocroniştilor. După 1981, nu au mai fost permise Conferinţe, în ciuda efortului concertat al consiliului de conducere al Uniunii. Partidul a impus — trecînd peste opoziţia îndîrjită a membrilor — noi condiţii de intrare în Uniune, incluzînd aprobarea din partea organizaţiei de partid locale şi un loc de muncă stabil; aceasta a subminat statutul scriitorului ca *profesiune* şi a redus independenţa scriitorilor. Chestiunea calităţii de membru a devenit, oricum, goală, deoarece conducerea de partid a obstrucţionat aproape în întregime admiterea de noi membri după 1981, ca nu cumva intrarea în Uniune să prilejuiască o opoziţie şi mai virulentă. Întîlnirile secţiilor Uniunii (după criteriul geografic şi în funcţie de specialitate — poezie, proză ş.a.m.d.) şi ale consiliului de conducere au fost interzise, pentru că asemenea întruniri puteau genera noi modalităţi de a dejuca planurile partidului. Aceste interdicţii au paralizat efectiv lucrările organizaţiei, inclusiv acordarea premiilor literare care ar fi stabilit standarde şi ar fi format canonul literar.

Acesta este deci contextul în care a apărut şi s-a răspîndit protocronismul: o criză a posibilităţilor de mişcare în sus şi de influenţă în instituţia literară, care a dus la lupte facţionale între generaţia mai vîrstnică şi valurile ulterioare de scriitori; o cotitură majoră în strategia de guvernare a conducerii de partid în perioada 1971/1974, o îndepărtare de liberalizare, reformă şi democrati-

zare, şi o apropiere de ideologie, forţă şi centralizare; şi o criză economică ce a sporit paradoxal forţele pieţei pentru produsele literare în cadrul permanentului control central. Răspîndirea protocronismului a fost semnul luptei pentru putere în interiorul instituţiei literare. În acest context, atenţia se concentra asupra modului de stabilire a valorilor pentru judecarea produselor literare şi asupra relaţiei pe care trebuiau s-o aibă cu sfera politică. Aceasta a permis o reaşezare a ierarhiei scriitorilor în funcţie de noile criterii în ascensiune. Altfel spus, determinarea valorii şi a autorităţii simbolice şi culturale care se sprijină pe acceptarea unor anumite criterii valorice au devenit brusc un obiect disputat. Scriitorii care îşi datorau reputaţia unei autorităţi culturale acumulate potrivit criteriilor estetice erau acum vulnerabili la provocările celor care, punînd cultura în slujba mecanismelor de control simbolic-ideologic ale partidului, puteau combina autoritatea culturală cu politica vizînd o influenţă sporită asupra producţiei culturale. Dezbaterile protocroniste au constituit forma luată de această nouă conjunctură între politică şi cultură.

Protocronismul şi politica

DETERMINAREA VALORII

Cuvîntul „valori“ a apărut de nenumărate ori în afirmaţiile oamenilor de pe toate poziţiile în dezbaterea protocronistă. Persoane din toate taberele erau de acord cu premisa de bază că produsele culturale *au* valoare, singura problemă fiind stabilirea ei corectă[18]. Se vorbea despre „valorile româneşti fundamentale“, „punctele de reper pentru valorile naţionale“, „apărarea valorilor noastre“, „patrimoniul valorilor naţionale“. Un participant a rezumat dilema de bază a protocronismului ca fiind „care este mecanismul promovării şi recunoaşterii valorilor? Care este mecanismul aducerii lor în conştiinţa culturală a omenirii?“ (Marcus în Ungheanu 1985: 444). Într-o anmită măsură, protocroniştii vedeau această problemă (ca şi pe cea a circulaţiei internaţionale) ca impli-

cînd *importul* — importarea nu doar a scrierilor străine, ci a standardelor străine de valoare: „Noi admitem cu foarte mare uşurinţă orice minimalizare străină sau aclamăm, cu aceeaşi mare uşurinţă, orice apreciere pozitivă străină care face imediat autoritate. În chestiune sînt totuşi valorile *noastre*, pe care noi înşine trebuie să ştim să le apreciem..." (Ungheanu 1985: 415). „[E]ste interesant că, eludînd cuceririle criticii româneşti... se apelează la critici străini, excelenţi pentru literaturile lor, dar nu totdeauna potriviţi la noi" (Purcaru 1986: 126). Dar cred că acesta era mai mult decît doar un alt aspect al protecţionismului, pentru că din citate reiese clar că *unii* recunoşteau şi pledau pentru aceste standarde străine şi tocmai pe aceşti oameni şi valorile lor intenţionau protocroniştii să-i elimine.

Participanţii priveau problema valorilor ca fiind intim legată de problema criticii. Toată lumea, se pare, era de acord că rolul criticii literare este să susţină valorile şi că acest rol nu era îndeplinit cum se cuvine. De exemplu, un antiprotocronist definea critica drept „cea care trebuie să vegheze la păstrarea demnităţii valorii", „împiedicînd, astfel, ambiguizarea valorilor" dar care „a consimţit cu uşurinţă la instaurarea stării de confuzie şi, mai mult, a contribuit la consolidarea ei" (Dobrescu 1981: 3). Şi de cealaltă parte, „Departe de a fi... o ceartă «pe cuvinte»... anvergura dialogului critic ne obligă să regîndim întreaga istorie a culturii noastre... Nu e vorba deci de o priză sentimentală, ci de înseşi mizele criticii şi, implicit, criticilor" (Rachieru 1985: 37). Aceasta repeta insistenţa lui Papu că protocronismul are mai puţin de a face cu *crearea* valorilor literare, cît cu *recunoaşterea* sau *receptarea* lor (*ibid.*, 453). Cu alte cuvinte, problema nu se află în sfera producţiei, ci era legată de cine judecă produsul.

De ce erau valorile şi critica atît de centrale în aceste dezbateri? Deoarece majoritatea mizelor principale din viaţa literară se bazau pe definirea „valorii" — un proces extrem de conflictual. Criticii au un rol fundamental în acest proces, deoarece ei sînt persoane care deţin un mandat social de a produce clasificări legitime ale valorii artistice (Bourdieu 1984: 28). Dat fiind că rolul criticului este bine instituţionalizat în literatură mai înainte de orice, acest domeniu ajunge să servească drept un fel de „poliţie epistemologică" pentru producţia culturală în general (Gheorghiu 1987:

75)[19], definind şi protejînd valorile prin promovarea unor opere în categoria de „valori“ şi excluzîndu-le pe altele. Mai mult, critica şi valorile pe care le stabileşte formează baza pentru recunoaşterea şi acumularea pe mai departe a autorităţii culturale. Prin urmare, orice conflict care implică valori propune inerent temeiuri alternative pentru o asemenea acumulare, ameninţînd baza pe care unele acumulări fuseseră construite. Procedînd astfel, conflictul afectează nu doar cariere literare individuale, ci posibilităţile de a dobîndi resurse publice. Aceasta se întîmplă deoarece într-un sistem de resurse insuficiente şi alocate central, orice grup încercînd să obţină cele necesare pentru o activitate trebuie să demonstreze convingător că activitatea lor reprezintă mai bine anumite valori decît activitatea altora, concurenţi la aceleaşi resurse.

Protocronismul evidenţiază, aşadar, o luptă pentru a controla definirea valorilor literare — pentru mize enorme: înseşi fundamentele vieţii literare. Problemele prin care aceste mize au ieşit la lumină pot fi împărţite astfel: vînzări, premii şi tiraje, determinarea „canonului literar“ pentru prezent şi viitor, influenţa în organizaţiile (cum ar fi Uniunea Scriitorilor) care mediau producţia artistică, influenţa asupra birocraţiei care determina existenţa culturii, acces la numeroase surse importante pentru sporirea autorităţii culturale, fie în combinaţie cu, fie independent de statusul politic. Relevante pentru acest ultim aspect sînt chestiunile privind modul în care sînt formate publicuri competente, care recunosc autoritatea culturală la care un scriitor sau un critic poate pretinde.

TIRAJE, CANOANE LITERARE ŞI INFLUENŢĂ ÎN UNIUNEA SCRIITORILOR

Una dintre cele mai bune dovezi privind mizele acestei lupte pentru putere provine din preocupările exprimate de protocronişti în scrierile şi interviurile lor. Deosebit de elocvente sînt cele editate de Purcaru, care-şi provoca interlocutorii cu întrebări insinuante despre modul în care „anumiţi critici“ le atacaseră opera, şi un set de interviuri apărute în 1982–1983 în *Suplimentul literar-artistic al Scînteii Tineretului*, care era tribuna principală a atacurilor împotriva Uniunii Scriitorilor.

O preocupare foarte importantă era accesul la tipar. Deşi această problemă se ridica mai ales în scrierile protocroniste, ea nu le era specifică, ci mi-a fost mărturisită de scriitori plasaţi pe tot spectrul vieţii literare. Protocroniştii se plîngeau de distribuţia spaţiului pentru critică literară în periodice, nepotrivit pentru exprimarea întregii game de opinii, şi cereau o revistă nouă numai pentru critică (Piru, în *România literară* 1977: 9). „Absenţa unui cadru mai larg de manifestare, absenţa unui număr suficient de rubrici critice şi de dezbateri critice face ca nu tot potenţialul intelectual al criticii şi istoriei noastre literare de astăzi să se poată manifesta" (Ungheanu, în *România literară* 1977: 9). Diferite persoane obiectau la dificultatea publicării unor cărţi îndelung elaborate, în vreme ce „unii scriitori" blocau planurile editoriale cu manuscrise neîncepute încă (vezi, de exemplu, Brăescu 1982 a). „Cărţile despre structuralism şi semiotică putrezesc pe rafturi, în timp ce altele care ar putea fi vîndute în sute de mii de exemplare circulă în tiraje confidenţiale" (Brăescu 1982 b). Întrebat de ce toate cărţile sale apăruseră cu dificultate, cu o întîrziere de cinci-şase ani, un scriitor a răspuns că referenţii „ideologiei" se plînseseră că operele sale erau lipsite de valoare estetică sau că erau politic iresponsabile (Brăescu 1982 d). Deşi plîngerile tocmai citate aparţineau toate protocroniştilor, multe ar fi putut proveni în egală măsură de la adversarii lor, la fel de preocupaţi de amînări, micimea tirajelor şi numărul de ziare (vezi, de exemplu, Manolescu, în Purcaru 1986: 148). Ele reflectă o frustrare reală şi de înţeles în faţa numărului redus de publicaţii şi a competiţiei acerbe pentru tipărire, proces în care se insinua că „anumiţi critici" sau scriitori aveau o influenţă nefastă (deşi cauza reală consta în politica culturală a partidului).

O altă sursă de iritare în scrierile protocroniste era problema premiilor, recenziilor şi privilegiilor. Ei vorbeau adesea despre persoane a căror operă ar fi trebuit să primească un premiu literar, dar cărora criticii le răspunseseră printr-o „surprinzătoare tăcere". Mai mulţi comentatori au suspectat că nu *opere* merituoase ci anumite *persoane* primesc (sau îşi văd refuzat) premiul (de exemplu, Purcaru 1986: 178, 328) — altfel spus, jurii părtinitoare oferă premii prietenilor lor —, iar un altul s-a plîns că premiile par să meargă întotdeauna la „modernişti" mai curînd decît la oameni ca

el însuşi (Zamfirescu 1982 a: 7)[20]. Aluzii la „conspiraţia tăcerii" a unor „anumiţi critici" şi la „carantina literară" impusă de ei diferiţilor scriitori (protocronişti) însoţeau plîngerile că paginile de recenzii de la „anumite" ziare sînt monopolizate. Cînd nu era problema tăcerii, incomodau recenziile negative sau recenziile pozitive la autori consideraţi ca pe bună dreptate obscuri (*ibid*). Se obiecta că „anumitor critici" le place să decreteze ce subiecte sînt nepotrivite, din motive estetice, în creaţiile literare: istoria, problemele sociale cotidiene ş.a.m.d. Toate aceste comentarii menţionau valori critice specifice care împiedicau larga recunoaştere şi acceptare publică a operelor protocroniştilor şi obstrucţionau accesul lor la privilegiile care ar fi venit o dată cu premiile şi distincţiile. Unii menţionau deschis medaliile şi avantajele materiale ale „dogmaticilor" din vechea gardă a facţiunii A (Purcaru 1986: 322).

O a treia miză în lupta pentru putere era controlul asupra istoriilor literare, compendiilor, dicţionarelor, antologiilor şi îndeosebi manualelor şcolare — într-un cuvînt, asupra determinării „canonului" literar. Mai mulţi protocronişti se plîngeau că „valorile literare majore" erau excluse din conştiinţa elevilor, care ar rămîne astfel pe viaţă cu o imagine „deformată" a adevăratului canon literar al României. Pentru a evita aceasta, declarau ei, autorii de manuale şcolare trebuie să fie *obiectivi* şi *nepartizani* (de exemplu, Purcaru 1986: 258). Un participant a sugerat că oamenii cei mai potriviţi să scrie asemenea manuale nu sînt neapărat profesorii universitari ci, preferabil, istoricii literari sau criticii (*ibid.*, 263); această plîngere protocronistă reflectă continua preponderenţă a adversarilor lor — „liberalii" sau „vechii dogmatici" ai anilor '60 — în catedrele universitare cele mai importante. Protocroniştii erau îngrijoraţi nu doar în privinţa autorilor de manuale şcolare şi a celor pe care ei îi incluseseră sau îi lăsaseră deoparte, ci şi în privinţa persoanelor alese ca redactori de carte: „Veţi găsi, în unele cazuri, aceleaşi nume, micii sau marii dictatori dictînd, din nefericire, şi în acest domeniu" (*ibid.*, 159).

Un asalt susţinut în problema canonului literar a apărut într-un articol din *Săptămîna*, intitulat „Cine îi educă pe dascăli" (Tudor 1981). Acest articol începe prin a spune că oricine îşi poate

exprima o opinie despre cărţi, dar opiniile personale nu ar trebui să intre în manualele oficiale folosite în educaţia elevilor. Dîndu-l de exemplu pe criticul şi profesorul universitar (antiprotocronist) Nicolae Manolescu ca îndrumător al mai multor manuale, Tudor continuă să denunţe cuprinsul acestor manuale care „au rescris... o nouă ordine a literaturii române, în virtutea căreia valorilor perene li se acordă o mai mică importanţă, în favoarea altora pe care însă scurgerea timpului nu le-a consacrat definitiv pe plan naţional sau universal". El enumeră scriitori contemporani pe care manualul îi lasă deoparte şi pe alţii cărora li s-a oferit pe nedrept mult spaţiu — oameni ca sincronistul Eugen Lovinescu, de exemplu — şi deplînge spaţiul limitat rezervat unor scriitori ca Eminescu, în contrast cu tratarea extensivă a unor autori contemporani. Alarmîndu-se că Manolescu se găseşte în comitetul de redactare a manualelor şcolare pentru mai multe clase de liceu, el spune „[Problema este] a *permanenţei* predării lor timp de mai mulţi ani, în etape succesive... Cînd elevul vede că an de an, pe parcursul ultimelor clase de liceu, revin aceleaşi figuri şi biografii, este normal să ajungă o dată să creadă că din moment ce nu li se acordă prea mare importanţă, vechii clasici ai literaturii sînt depăşiţi şi nu sînt chiar atît de clasici." El îşi încheie atacul acuzînd manualele că „permanentiz[ează] erori vechi şi le serv[esc] tinerei generaţii într-un ambalaj nou, drept tabla de valori pentru înţelegerea civilizaţiei româneşti. Care sînt totuşi criteriile prin care sînt desemnaţi autori de manuale?" (Tudor 1981). Nu s-ar putea demonstra mai clar că Tudor contesta procesul prin care era fixat canonul literar în România.

Această problemă era şi în atenţia celeilalte tabere. Timp de peste un deceniu, o echipă de scriitori şi critici sub conducerea profesorului universitar Mircea Zaciu, la Cluj, a lucrat la un Dicţionar al Literaturii Române. Această muncă a fost oprită pe la mijlocul anilor '80 din cauza unor lupte interminabile, instigate din afara colectivului de lucru, privitoare la cine trebuia inclus şi cine omis din dicţionar. După mărturisirile cîtorva persoane implicate în proiect, o problemă majoră era includerea „anumitor figuri politice". Colectivul se opunea la aceasta, spunînd că era preocupat doar de valorile literare, şi nu de politică. Potrivit celor pe care i-am intervievat, persoane bine plasate politic, la insti-

garea (se bănuia) unor protocronişti de frunte, au obiectat la publicarea unei lucrări cuprinzînd „toate aceste *nume*, toate aceste valori consacrate". Editorul cărţii a apărat-o din răsputeri pînă cînd a fost convins de „cercuri înalte" că n-o să apară niciodată, şi cu toate că întregul manuscris uriaş fusese dactilografiat şi se afla în şpalt, matriţele au fost topite şi volumul abandonat. Echipa lui Zaciu a resimţit aceasta ca pe înfrîngerea decisivă a canonului antiprotocronist.

Ţinînd seama de subiectivismul acestei relatări[21] şi de cel al opiniilor publicate amintite mai sus, reiese totuşi clar că „consacrarea valorilor literare" devenise un privilegiu însemnat în România lui Ceauşescu, în jurul căruia se dădea o luptă pe viaţă şi pe moarte. Autorii se plîngeau de diminuarea numărului de cărţi de critică incluse în planurile de publicare şi mi-au descris subterfugiile prin care puteau obţine publicarea unei asemenea cărţi, insistînd că aceasta aparţinea unei alte categorii decît critica. Obiectul acestei dispute — care implica diverse tipuri de scriitori şi critici, dar şi înalţi funcţionari — era instituţionalizarea ideilor de valoare. Acestea conturau definiţia autorităţii culturale şi sursele producţiei culturale trecute pe care se putea construi reputaţia literară a unei persoane. Ele conturau, de asemenea, termenii în care oamenii puteau apela cu succes la sprijin pentru activităţile lor — cum să se dispute cu un editor, cu un cenzor, cu un ministru, şi cum să capteze publicul. Această structurare a luptei ne permite să înţelegem de ce dezbaterea a angajat asemenea pasiuni autentice şi intense de ambele părţi, deoarece erau în joc opera de o viaţă a oamenilor, autoimaginea lor ca profesionişti şi modul în care percepeau contribuţia lor la creativitatea umană.

Valoarea este instituţionalizată nu doar prin determinarea unui canon artistic, ci şi prin organizaţiile care mediază producţia de cultură — în România, Uniunea Scriitorilor, Uniunea Artiştilor Plastici, Uniunea Compozitorilor şi Asociaţia Oamenilor de Teatru şi Muzică. Dintre acestea, Uniunea Scriitorilor era de departe cea mai importantă, în ciuda erodării serioase a autorităţii şi resurselor sale în anii '80. A avea o poziţie în această organizaţie, cu propria sa editură şi propriul său Fond Literar, reprezenta şansa de a influenţa felul şi cantitatea lucrurilor care trebuiau publicate, formarea comitetelor care urmau să scrie manuale şcolare şi să

acorde premii literare, conţinutul revistelor publicate sub egida Uniunii ş.a.m.d. Efortul de a controla Uniunea Scriitorilor a fost chestiunea cea mai importantă exprimată prin protocronism.

Lupta a fost evidentă în atacurile concertate ale protocroniştilor asupra însăşi structurii Uniunii. Se pot găsi numeroase critici la adresa conducerii ei, acuzată indirect de a obstrucţiona în cadrul Uniunii „largul proces de democratizare ce caracterizează, în prezent, celelalte domenii ale vieţii din ţara noastră!", şi de a se fi transformat într-un „conciliu al celor înţelepţi", un „mandarinat". Protocroniştii cereau o rotaţie a funcţiilor şi o descentralizare atît a Uniunii, cît şi a mijloacelor ei materiale, ca nu cumva acestea să rămîna în mîinile cîtorva — „mai ales că ei nici nu sînt cei mai harnici" (Purcaru 1986: 115, 156). Un critic a obiectat cînd Uniunea nu a dat o replică publică şi formală la campaniile de defăimare duse în străinătate împotriva unor cărţi şi unor scriitori (o referire la campania postului de radio Europa Liberă împotriva protocronismului). Criticul considera că aceasta necesita urgent o apărare colectivă, datorită implicaţiilor sale pentru foarte importanta intrare a scrierilor româneşti în circuitul internaţional al valorilor culturale (*ibid.*, 72). Existau de asemenea plîngeri despre modul în care se intra în Uniune. Plîngerile nu reflectau doar resentimentul protocroniştilor legat de minoritatea lor de vot ci vizau, cred, recrutarea scriitorilor tineri frustraţi de îndelungatul şi dificilul proces de a deveni membri (datorat, desigur, nu conducătorilor Uniunii ci restricţiilor impuse de centrul de partid, dar acest amănunt rămînea nemenţionat).

Atacul a devenit şi mai direct în interviurile din 1982, apărute în *Scînteia tineretului*. Aproape în fiecare săptămînă apărea aici cîte un comentariu negativ despre Uniune, ai cărei lideri „o tratează ca pe moşia lor personală" (Brăescu 1982 b) şi ale căror întîlniri erau precedate de o subterană şi coruptă cumpărare şi vînzare de voturi în care „pretinşii intelectuali se comportă ca nişte bişniţari electorali" (Brăescu 1982 d). Uniunile erau acuzate de elitism:

„Structurile uniunilor artistice şi de creaţie nu s-au schimbat în ultimii treizeci de ani. Monopolul puterii, abuzul de putere în spaţiul creaţiei, monopolul asupra opiniilor şi abuzul de opinii, toate s-au perpetuat prin funcţiile pe termen lung — acestea sînt realităţile, efectele structurilor închistate, dogmatice, şi cauzele feno-

menelor elitare şi dogmatice. Şi culmea, această închistare este ferm menţinută în paralel cu eforturile suspecte şi îndoielnice de «modernizare», de «sincronism» şi «avangardism». Trebuie să descentralizăm structura organizatorică excesiv de centralizată, valabilă doar atunci cînd s-a format, în urmă cu treizeci de ani. Trebuie să o «sincronizăm» cu adevărata stare a democraţiei socialiste româneşti contemporane" (Brăescu 1982 c).

O altă persoană intervievată a descris şi mai pe larg cum Uniunea oferă sinecuri unor oameni care nu au creat nimic şi care sînt un fel de *rentieri*, parazitînd munca celor care contribuie conştiincios la construirea moştenirii artistice ideologice revoluţionare. Acest scriitor obiecta de asemenea că fondul literar al Uniunii Scriitorilor este umflat de încasări de la un mic număr de oameni, ale căror cărţi se vînd extraordinar de bine şi care sprijină prin urmare o largă faună de „bursieri" şi paraziţi necreativi. Faptul că o campanie organizată avusese loc a fost semnalat de ultimul interviu din această serie, în care protocronistul Zamfirescu şi-a anunţat desolidarizarea de „cei care au dus campania împotriva Uniunii şi Fondului Literar", asemuindu-i ţăranilor care încearcă să cureţe de şoareci şura dîndu-i foc (Brăescu, 1982 g).

Termenii acestei campanii — discuţia despre necesitatea „democratizării" şi „descentralizării" — arată cît de complexă devenise lupta. Citind aceste texte, ne-am putea gîndi că perestroika îşi făcuse o neaşteptată şi premonitorie (protocronică!) apariţie în viaţa literară românească de la începutul anilor '80. Totuşi, obiectivul reproşurilor protocroniste nu era o restructurare a societăţii, ci o tentativă de a distruge, printr-o retorică „marxistă indigenizată", o organizaţie dominată de o altă facţiune, menţinînd activ reputaţii şi standarde de valoare pe care acuzatorii doreau să le răstoarne. Ceea ce predomina în contextul politic mai larg era contrariul absolut al democratizării şi descentralizării. Judecata noastră despre această dezbatere va depinde deci de evaluarea tendinţelor sistemice promovate de opera diferitelor facţiuni, punct care va fi reluat mai jos.

În ce priveşte termenii disputei în linii mai mari, cei care sînt relevanţi pentru problemele discutate pînă acum — despre tiraje, stabilirea canonului literar, influenţa în interiorul Uniunii Scriitorilor — implicau nu doar noţiuni despre piaţă, ci cîteva din armele de luptă descrise în capitolul patru. Protocroniştii foloseau frec-

vent noţiuni din critica marxistă a capitalismului — referirea la „rentieri" şi „profitori literari", de exemplu, pentru a-i descrie pe „elitiştii" din fruntea Uniunii: „Uniunea a încetat să fie proprietatea comunităţii pentru a fi cea a unui grup de acţionari care investesc foarte puţin şi exploatează în schimb la maximum... [Ea trebuie să revină la] a se dedica efortului ideologic şi profesional potrivit unor criterii absolut obşteşti" (Brăescu 1982 f). Aluzia că adversarii sînt „dogmatici" şi xenofili transpare în referirile la faptul că ei sînt „bine unşi cu vodkă înaintea întrunirilor lor" (Brăescu 1982 b) — „vodka" (mai degrabă decît ţuica românească sau cognacul franţuzesc) simbolizînd stalinofilia. Multe din aceste texte cuprindeau de asemenea acuzaţii de „dogmatism" şi „proletcultism", şi de „europeanism" antiprotocronist care neagă valorile specificului naţional.

Antiprotocroniştii, la rîndul lor, îşi numeau de asemenea adversarii „dogmatici" şi „neoproletcultişti" (vezi, de exemplu, Grigurcu 1981: 2), cu referire nu la suprimarea stalinistă a valorilor naţionale, ci la contaminarea contemporană a criteriilor estetice de către politică — caracteristică, spuneau ei, protocronismului. Mai des, totuşi, antiprotocroniştii prezentau pe adversarii lor ca fascişti. Acest lucru era realizat mai ales prin etichetarea dezbaterii contemporane despre protocronism ca o resuscitare a luptelor interbelice dintre „tradiţionalişti" şi „modernişti", corespunzînd respectiv protocroniştilor şi oponenţilor lor (de exemplu, Condurache 1981; Dobrescu 1981; A. Ştefănescu 1981). Efectul era uneori accentuat de referirea la „autohtonismul" de ultimă oră. Avînd în vedere că majoritatea „tradiţionaliştilor" interbelici fuseseră ostracizaţi sau închişi ca fascişti, mesajul din spatele acestor etichete era inconfundabil. (Legătura a fost explicată de Rădulescu [1986: 13], singurul antiprotocronist cu suficientă putere politică pentru a aduce o asemenea acuzaţie cu glas tare.) Efectul scontat era de a-i descalifica pe „noii tradiţionalişti" atît în ochii publicului, cît şi ai birocraţiei, pentru că retorica (dacă nu şi sentimentul) opoziţiei la fascism a rămas puternică în România socialistă.

Dincolo de mizele privind valoarea literară, urmărite mai ales prin acuzaţiile de dogmatism şi fascism, mizele suplimentare vizau baza pe care autoritatea culturală trebuia recunoscută şi acu-

mulată. Deşi aceleaşi arme retorice serveau şi acele lupte, acest set de probleme indică deosebit de clar cum se foloseau acuzaţiile de „elitism“ şi tehnica aproprierii genealogice pentru construirea revendicărilor de autoritate culturală şi subminarea adversarilor.

AUTORITATE CULTURALĂ, „ELITISM“ ŞI APROPRIERI GENEALOGICE

Am sugerat în mai multe rînduri că modul în care sînt determinate valorile literare este strîns legat de stabilirea autorităţii unui scriitor sau critic în lumea culturii. Un mijloc de a cîştiga intrarea şi avantaje în politica culturală era de a obţine autoritate culturală sau creativă; celălalt era titlul sau influenţa politică, ai căror deţinători încercau la rîndul lor s-o convertească într-o pretenţie de recunoaştere în termeni culturali. Autoritatea culturală recunoscută era esenţială în revendicarea reprezentativităţii culturale sau în discursurile despre „autenticitate“, care erau arme importante în competiţia pentru resurse centrale. Cu alte cuvinte, unul din publicurile relevante pentru pretenţia la autoritate culturală era format din birocraţii care implementau politica culturală a statului. Un alt public posibil erau cititorii la care romanele, poezia şi critica trebuiau să apeleze în condiţiile „autofinanţării“. O dată cu dezbaterea despre protocronism, ambele publicuri au devenit obiecte de competiţie: gusturile lor trebuiau să fie astfel formate încît ele să recunoască mai curînd un set de revendicări decît pe celălalt. Pentru a folosi termenul propus în capitolul patru, ele trebuiau să devină publicuri *competente*.

Un „public competent“ este unul care recunoaşte şi confirmă criteriile pe baza cărora o elită emite pretenţii la un status superior. Recunoaşterea lor depinde de acceptarea valorilor care subîntind o asemenea revendicare — valori de strictă aderare la standardele profesionale, de exemplu, sau valori ale patriotismului, ca prioritar faţă de criteriile pur estetice. Cînd aceste valori sînt contestate, formarea publicurilor competente orientate spre ele poate fi şi ea contestată. Aceasta poate fi în funcţie de luptele din interiorul unei elite în raport cu mediul său înconjurător imediat sau poate

rezulta din schimbările în ordinea socială în care poziţia unei elite date este înscrisă; în România lui Ceauşescu, funcţionau ambele. Membrii elitei culturale din România aveau de aceea două motive (opoziţia lor reciprocă şi scopurile revoluţionare ale partidului) de a fi în competiţie pentru formarea propriilor publicuri competente, receptive faţă de ei ca posesori alternativi ai autorităţii culturale bazate pe valori diferite. În această întrecere antiprotocroniştii deţineau o poziţie mult mai slabă, datorită accesului superior al celorlalţi la mass media.

Extinderea învăţămîntului de către comunişti, începînd cu 1944, a contribuit mult la o reconfigurare a recunoaşterii sociale. O atestare a acestui fapt apare în următoarea afirmaţie protocronistă:

„După 1944, cînd clasa muncitoare a preluat puterea, posibilitatea unei politici majore în domeniul culturii româneşti a apărut pentru prima dată. «Spiritul muncitoresc» însemna, concret, posibilitatea ca fiecare vorbitor de română să-şi *citească* scriitorii, prin lichidarea analfabetismului... prin implicarea întregului popor în viaţa culturală" (Zamfirescu 1975: 49).

Regimului comunist i se datorează şi ideea că „elitismul" cultural este un lucru rău şi că ar trebui lipsiţi de recunoaştere socială cei care se fac vinovaţi de el. Cînd protocroniştii îşi acuzau adversarii de elitism, aşa cum se întîmpla adesea, ei se adresau parţial unuia sau ambelor publicuri competente ale căror gusturi doreau să le formeze. Afirmîndu-şi propria credinţă în mase şi respectul lor pentru inteligenţa oamenilor de rînd, în timp ce-i acuzau pe ceilalţi de elitism, ei urmăreau să reeduce acel public care era în parte atras de valorile europene sprijinite de ceilalţi. Protocroniştii condamnau elitismul care se opune poeziei patriotice, poeziei politice şi literaturii pe teme rurale (să ne reamintim de sămănătorismul favorizat de tradiţionaliştii interbelici). „Elitismul literar... detestă... «păşunismul» şi, desigur, nu agreează o direcţie cum este aceea a fostei «Vieţi româneşti», a cărei deviză era datoria către popor" (Purcaru 1986: 66–67). Mesajul pentru un public competent este că ar trebui respinse lecturile oferite de aceşti „elitişti", care dispreţuiesc inteligenţa cititorilor de rînd şi valorile ţărăneşti.

Formarea unui public competent include nu doar „civilizarea" publicului potrivit valorilor preferate şi susţinerea ataşamentului

său la ele ci şi, uneori, *re*civilizarea lui: formarea unor noi competenţe pentru un public deja competent în cadrul unei anumite distribuţii de valori. Aceasta înseamnă că formarea unor publicuri competente în literatură poate presupune nu doar a-i învăţa pe oameni să citească, ci a-i învăţa să *re*citească, astfel încît o anumită lectură să dobîndească o autoritate mai mare decît lecturile altor specialişti. Acest punct a fost recunoscut într-o declaraţie mai veche despre protocronism: „Protocronismul propune o «corectare» a metodei şi un exerciţiu de elementară (re)educaţie estetică. «Profesorul trebuie să se întoarcă la şcoală»..." (I. Constantinescu 1977: 4).

Asemenea re-lecturi ocupau un loc central în agenda protocronistă. Un exemplu excelent este cel tratat în capitolul precedent, reprofilarea de către Ilie Bădescu a conservatorului şi poetului romantic Eminescu ca sociolog radical. Bădescu nu era singurul care-l recitea pe poet în maniere ce atenuau diverse aspecte problematice ale operei lui: în afară de re-lectura lui Papu (1977) a lui Eminescu ca filozof existenţialist precoce, precursor al literaturii absurdului şi scriitor de versuri albe, alţi cercetători au lucrat pentru a-l curăţa de orice pată de xenofobie şi antisemitism (de exemplu, Popescu 1987). Acest efort nu se restrîngea la protocronişti, pentru că şi adversarii lor trebuiau să creeze un Eminescu acceptabil pe care să-l includă în propria lor filiaţie alternativă. Pentru că nimeni nu-şi putea permite să fie considerat drept denigrator al celui mai bun poet al României, *toţi* trebuiau să-l recitească pe Eminescu şi să-şi socializeze publicurile în noi valori de apreciere a lui. Era o parte integrantă a susţinerii propriilor reputaţii şi, prin aceasta, a luptei pentru valorile literare în care credeau.

Acelaşi proces a survenit nu doar prin re-lecturi, ci şi prin reeditarea operelor unor scriitori şi gînditori români anteriori — şi aceasta se dovedea a fi o altă arenă pentru negarea de către protocronism a valorilor adversarilor săi. În anii '70 şi '80, reeditările din perioada interbelică în special au devenit atît de frecvente, încît operele din acei ani ocupau un larg procentaj din rafturile librăriilor. Scrierile protocroniste au arătat limpede că aceste reeditări erau departe de a fi nişte activităţi neutre: mai mulţi oameni s-au plîns că „cineva" bloca proiectele de republicare a

operelor unor scriitori din trecut (de exemplu, Diţă 1988; Pelin 1983; Purcaru 1986: 117–118, 122–124, 188, 325). O asemenea acuzaţie era o cale de a insinua că adversarii cuiva nu împărtăşeau „valorile româneşti fundamentale", fiind prin urmare dogmatici, străini, trădători sau altcumva nereprezentativi cultural.

Republicarea clasicilor a început, de fapt, înaintea celui de-al doilea război mondial, cu sprijinul statului, dar a fost întreruptă prin impunerea socialismului. În anii de început ai guvernării Partidului Comunist, multe personalităţi intelectuale din trecutul românesc au fost aspru criticate şi scrierile lor trecute sub tăcere ca fiind reacţionare, burgheze, rasiste, şovine şi chiar mai rău. Îndeosebi persoanele care prin scrierile sau activităţile lor politice fuseseră asociate cu curentele conservatoare au suferit sub acest regim. Unele dintre ele, cum ar fi poetul şi filozoful Lucian Blaga, trăiau încă şi şi-au văzut carierele, altădată strălucite, ruinate. (Blaga a devenit, dintr-un celebru şi admirat profesor de filozofie la Universitatea din Cluj, un minor funcţionar de bibliotecă, cărţile sale mai vechi fiind proscrise, iar cele noi nepublicate.) Singurele figuri din trecut care puteau fi invocate în sprijinul ideilor prezente erau socialiştii antebelici, incomod de puţini.

Totuşi, chiar şi înaintea morţii lui Stalin, şi mai mult după aceea, intelectualii români atît din interiorul cît şi din afara partidului — în special unii lideri ai Uniunii Scriitorilor — au început să facă presiuni pentru slăbirea acestor constrîngeri şi pentru restaurarea selectivă a valorilor naţionale trecute. De exemplu, în 1953 preşedintele Uniunii Scriitorilor (comunist activ în noul regim încă de la începuturile sale) a scris un articol care cerea partidului să republice mai mulţi clasici români şi critica excesele proletcultiste care îi suprimaseră (Vrancea 1975: 225–226). Între 1953 şi 1956 lucrările anumitor scriitori interbelici au început să apară (deşi majoritatea lucrărilor şi scriitorilor de cea mai mare importanţă din acea perioadă au rămas sub interdicţie [Gabanyi 1975: 55, 59–60]), iar Conferinţa Scriitorilor din 1956 a oficializat ideea „continuităţii selective" cu privire la moştenirea intelectuală (Rachieru 1985: 16). După hiatusul din 1958 pînă în 1963, tot mai multe opere şi tot mai mulţi scriitori au reintrat în domeniul public.

În mijlocul frenezie de a reedita lucrări mai vechi au fost întîmpinate totuşi probleme dificile care au întîrziat unele reeditări.

Poate că cea mai delicată din toate îl privea pe Eminescu. Printre motivele pentru care republicarea operei sale întîmpina serioase dificultăţi se numărau nu doar legăturile sale cu partidul conservator şi tentele de antisemitism, ci şi violentele sale sentimente antiruseşti. Mulţi scriitori s-au opus la suprimarea discretă a unor părţi din opera sa, pentru că scăpaţi în fine de cenzura cea mai aspră, ei nu o mai puteau admite sub nici un pretext. Astfel, chiar şi cei mai puţin entuziasmaţi de scrierile jurnalistice ale lui Eminescu s-au trezit sprijinind publicarea întregii sale creaţii, lăsînd în seama înaltelor autorităţi de partid să-şi croiască drum prin hăţişul rezultat. În contextul unor decizii delicate, asemeni celor care-l priveau pe Eminescu şi alte mari figuri cu o istorie implicînd asocieri de dreapta, protocroniştilor le plăcea să insinueze că întîrzierile în republicarea acelor opere nu puteau fi explicate decît ca o obstrucţie din partea „stîngii" — însemnînd, aşa cum ştie orice cititor român, „dogmaticii" rămaşi de la sfîrşitul anilor '40 şi începutul anilor '50, eufemism contemporan pentru antiprotocronişti[22]. Această „stîngă" inclusese un număr disproporţionat de evrei şi alte minorităţi naţionale; descendenţii ei contemporani erau prin urmare catalogaţi ca *ne-români*, nepatrioţi, lucru evident şi din modul în care „suprimau" operele marilor scriitori patrioţi.

Cum se leagă aceste reeditări de protocronism şi de chestiunea autorităţii culturale? Într-o referinţă indirectă la protocronism, Gheorghiu sugerează (1987: 80) că acesta a naţionalizat capitalul cultural prin restabilirea genealogiilor interne: orice pretenţie protocronistă la prioritate a unui autor român încorpora atît autorul cît şi curentul intelectual pe care el îl anticipase (barocul, romantismul, cibernetica ş.a.m.d.) în filiaţia producătorilor români de cultură, fondatori ai unor ramuri locale de acumulare de capital cultural. Problema reeditărilor sugerează totuşi că lucrurile erau mai complexe. Desigur, o demonstraţie protocronistă naţionaliza într-adevăr capitalul cultural, şi o făcea printr-o amplă *invocare a unui nume*, legat în acest fel de o filiaţie intelectuală specifică. Asemenea invocări sînt un mijloc comun prin care cercetători şi scriitori din toate domeniile şi ţările aduc predecesori celebri în genealogiile lor intelectuale. Dar a reedita o operă este mai mult decît a invoca un nume: înseamnă a te lega textual *in extenso* de cuvintele şi intenţiile unui alt autor — procedeu prin care se recuperează mult din autoritatea culturală

conţinută în acele cuvinte. Reeditările implicau deci aproprieri genealogice care apropriau şi autoritatea culturală, sporind prin aceasta autoritatea acumulată a „moştenitorului" autodesemnat şi a filiaţiei de persoane şi valori pe care le pretindea ale sale[23].

Pentru a clarifica punctul meu de vedere folosesc, probabil neortodox, noţiunea lui Bahtin de *discurs dublu-intenţionat*. Un discurs dublu-intenţionat este un enunţ care are o relaţie internă cu discursul altcuiva (1984: 186). Bahtin sugerează că orice enunţ care posedă propria sa intenţie poate face obiectul unui alt enunţ, fiind incorporat în al doilea enunţ în serviciul unui alt set de intenţii. Uneori intenţiile celui de-al doilea vorbitor nu pătrund primul enunţ: intenţiile lui rămîn intacte. Dar, continuă el,

> „[A]utorul poate de asemenea să folosească discursul altcuiva în propriile sale scopuri, inserînd o nouă intenţie semantică într-un discurs care deja are, şi care reţine, o intenţie proprie. Un asemenea discurs, fidel sarcinii sale [adică, dacă doreşte să fie eficace — n.a.], trebuie să fie perceput ca aparţinînd altcuiva. Într-un discurs apar două intenţii semantice, două voci... Două discursuri cu pondere egală pe una şi aceeaşi temă, o dată ce s-au întîlnit, trebuie să se orienteze inevitabil unul spre celălalt. Două înţelesuri materializate nu pot sta unul lîngă celălalt ca două obiecte — ele trebuie să intre în contact intim; adică, ele trebuie să intre într-o legătură semantică" (Bahtin 1984: 188–189).

Munca de reeditare a marilor figuri culturale ale României realiza tocmai acest lucru. O reeditare înseamnă un enunţ masiv pronunţat în anumite circumstanţe cu anumite intenţii şi infiltrat acum cu intenţiile noului enunţ-cadru căruia i se subordonează. În acelaşi timp, editorul unui „clasic" reuşeşte să facă o declaraţie, fără a trebui să accepte responsabilitatea acestui gest, şi-i acumulează autoritatea culturală. Numele său şi opera sa de editare formează o legătură semantică cu autoritatea de care se bucură autorul clasic ale cărui cuvinte el le încadrează cu o introducere şi exegeză — adesea ample, şi care influenţează decisiv felul în care opera va fi apoi citită[24]. Un om de ştiinţă dorind să promoveze anumite valori pe care contextul său politic le face greu — dacă nu imposibil — de afirmat ar putea-o face totuşi parţial, sporindu-şi astfel propriile acumulări prin ele, prin formarea unei legături semantice cu un altul ale cărui intenţii se remodelează potrivit cu ale sale. Tuturor, cu excepţia cititorului celui mai sofisticat, intenţia sa le va rămîne ascunsă în spatele cuvintelor producătorului iniţial.

Reeditările cîştigă însemnătate în conjuncţie cu protocronismul, deoarece protocroniştii pretindeau că protejează — şi prin urmare îşi însuşeau — autoritatea culturală înmagazinată în cîteva din cele mai mari opere ale culturii române. Valorile literare trecute pe care le apăra protocronismul nu erau nicidecum fictive. Protocroniştii, de fapt, căutau să *exproprieze* autoritatea culturală acumulată în ordinea socială anterioară şi să o pună la lucru în interiorul celei noi, inserînd giganţii trecutului în propriile genealogii. În replică, antiprotocroniştii făceau şi ei aproprieri genealogice, autodefinindu-se drept adevăraţii continuatori ai uneia sau alteia din marile tradiţii româneşti şi moştenitorii autentici ai autorităţii culturale pe care acestea o conţin. Ambele grupuri încercau să capteze figurile majore din trecutul îndepărtat sau mai recent luptînd uneori pentru a controla aceleaşi persoane (Eminescu, Blaga, Marin Preda[25]). Deşi multe din aceste lupte surveneau doar în polemicile scrise, cele mai durabile aproprieri genealogice erau realizate prin reeditări. Reeditările operelor aparţinînd marilor figuri ale vieţii culturale româneşti ne arată deci cum aceste figuri deveneau nu doar simple simboluri disputabile, nu doar înaintaşi din genealogii intelectuale concurente, ci susţinători ai unor justificări concurente pentru acumularea autorităţii culturale.

VALORI CONCURENTE ŞI CONCENTRAREA CULTURII ÎN APARAT

Aceste justificări concurente ale autorităţii se reduc, în cele din urmă, la autoritatea fondată pe distanţa faţă de politic vs. autoritatea bazată pe apropierea de acesta. Ambele poziţii se pot autoprezenta ca „patriotice“ şi ca apărînd valorile naţionale. Deşi protocroniştii tindeau să se sprijine pe aceste noţiuni, adversarii lor îşi defineau poziţia patriotică pe valori ca „spiritul critic“ „luciditate“ şi „autonomia esteticului“. De exemplu: „Adevăratul devotament faţă de literatura română se manifestă prin judecarea ei cu maximă luciditate“ (A. Ştefănescu 1981: 2). Asemenea autori considerau orice altă declaraţie ca suspectă, vizînd nu adevăratele valori culturale, ci pe cele din „mapele lor funcţionăreşti“ (Grigurcu 1981: 2). Aşa cum îmi explica un anti-

protocronist această luptă, adevărata miză în opoziţia la protocronism era de a proteja spiritul critic. În timp ce pentru protocronişti tot ce este românesc este prin definiţie bun, spunea el, de fapt *nu* orice este românesc este bun; te opui la protocronism pentru a putea emite în continuare judecăţi în mod selectiv — pentru a putea să spui, din cînd în cînd, împotriva corului de voci insistînd că totul este bun doar pentru că aceasta este românesc: „*Nu* totul este bun". Asemenea judecăţi pretind menţinerea esteticului independent de politic — singura condiţie, în opinia acestui critic, pentru o critică demnă de acest nume şi o cultură românească demnă de atenţie. Cei care aveau asemenea opinii au văzut pericolul pentru valorile naţionale ca provenind din interferenţa politicii în sfera culturii şi au argumentat că apărau interesul naţional pe această bază.

Protocroniştii vedeau lucrurile altfel. Pentru ei, „Cultura română este de neconceput în afara ideii de patrie" (Brăescu 1982 e: 3). Protocronistul Bădescu era mai explicit: întrebîndu-se ce ar putea regla circulaţia valorilor culturale, el scrie că Ibrăileanu răspunsese „spiritul critic", dar noi spunem, mai degrabă, „ideea naţională", singurul lucru care nu este coruptibil de evenimentele trecătoare (*Luceafărul* 1985 [6]: 4). Protocroniştii şi-au acuzat adversarii de lipsă de patriotism şi de faptul că făceau Naţiunea vulnerabilă la influenţele străine. Această critică era atît de perfidă, încît antiprotocroniştii au trebuit să se abată de la drumul lor pentru a o combate. De exemplu, Manolescu şi-a încheiat astfel interviul cu Ilie Purcaru (1986: 148). „Literatura română este patria mea. Critic fiind, sînt un cetăţean al literaturii pe care o voi sluji cît voi trăi. Meseria mea e patriotismul[26]." În general, protocroniştii concepeau judecăţile strict estetice ca doar una din numeroasele baze de evaluare, alături de criterii sociale şi politice, şi considerau focalizarea exclusivă pe chestiunile estetice drept o diversiune. Faptul că estetica era un măr al discordiei reiese clar din două citate ilustrative din protocronişti:

„[C]ritica noastră literară a acţionat pentru stimularea unei literaturi de curaj social-politic. Acesta e dezideratul teoretic. Dar nu vi se pare nefiresc că discutarea tramei socio-politice a cărţilor este lipsită ea însăşi de curaj? Oricît de mare ar fi fobia faţă de critica excesiv şi simplificator ideologizantă a anilor '50, a nu discuta critic conţinutul sau ideologia unui roman mi se pare un caz de inadecvare. Refugiul în

urmărirea modalităţii, construcţiei, scriiturii, în semiotică etc. înseamnă tot atîtea dezerţiuni de la realizarea unui act critic integral şi au efecte dezideologizante" (Purcaru 1986: 64–65).

„Revista *Luceafărul* a găzduit nu demult o masă rotundă despre falsele exigenţe critice şi falsele ierarhii literare; de fapt, despre criteriile care —fluturînd flamura autonomiei esteticului — promovează valori incerte, contestînd autori incontestabili" (*ibid.* 270).

În fruntea criteriilor socio-politice pe care le favorizau protocroniştii era naţionalitatea, aşa cum este limpede, de exemplu, în observaţia plină de mîndrie a unui critic că *Săptămîna* apăra hotărît conceptul de etnicitate în artă (Sorescu 1982).

Argumente înrudite s-au dezlănţuit în critica literară la începutul secolului al XX-lea: dacă evaluarea unei opere trebuie să se bazeze numai pe judecăţi estetice sau trebuie să satisfacă de asemenea criterii etnice, şi chestiunea strîns legată dacă arta se consideră autonomă de procesele sociale sau este determinată de ele. În interpretarea dată de Alexandrescu acestor argumente (1983), cei care pledau pentru autonomia esteticului s-au preocupat de dezvoltarea unei pieţe simbolice care era mai mult sau mai puţin autonomă de alţi factori. Condiţiile autofinanţării fac plauzibilă o interpretare similară a argumentelor din anii '80, deşi „piaţa" literară era extrem de supusă controlului politic. În contextul anilor '80, a pleda pentru autonomia esteticului sau a insista că judecăţile estetice sînt primordiale însemna a izola producţia culturală de politică, de stabilirea valorilor în afara comunităţii literare, în Comitetul Central. Era o poziţie care promova formarea unei autorităţi culturale „pure", imună la tribulaţiile vieţii politice, şi care situa legitimarea produselor culturale înăuntrul comunităţii de profesionişti, mai curînd decît în partid.

Pentru a evalua semnificaţia identităţii insistent apolitice a antiprotocroniştilor şi pe cea a indigenismului protocroniştilor trebuie să privim mai îndeaproape modul în care aceste două poziţii s-au interferat cu tendinţele sistemului socialist. Aceasta presupune să ne uităm nu dacă una sau alta din facţiuni a adoptat principii explicite ale *socialismului*, aşa cum au fost ele înţelese de Marx, Lenin, Gramsci şi alţii, ci la relaţia celor două facţiuni cu dinamica centrală a societăţilor socialismului real: maximizarea controlului aparatului politic asupra tuturor resurselor, în condiţii de lipsuri endemice.

Discuţia în jurul protocronismului ilustrează excepţional modul în care politica *în* cultură a devenit o politizare *a* culturii, atragerea producţiei culturale în sfera valorilor de întrebuinţare controlate de aparat. Ceea ce a început ca dezbatere pe un singur teren, cu mize prin excelenţă culturale, a devenit o întrecere pentru diferite baze de acumulare a autorităţii culturale; unele din aceste temeiuri au antrenat conversiuni din sfera politică. Fără îndoială că Edgar Papu nu a intenţionat decît să reorienteze interpretările date textelor clasice. Ţelurile sale erau acelea ale oricărui profesor care are o idee bună şi încearcă să încline evaluările competenţei şi excelenţei în favoarea sa. Unii dintre cei care au adoptat noţiunea de protocronism au făcut-o pentru a evita obstacolele din calea ascensiunii lor într-o lume literară dominată de alţii, puţin dispuşi să le facă loc. Chiar şi aceste folosiri oportuniste ale protocronismului însemnau a juca esenţialmente acelaşi joc, cu aceleaşi mize: încercarea de a construi autoritate culturală pe baza unei inovaţii care submina potenţial autoritatea altora prin insistenţa asupra ideii că numai acumulările bazate pe valori indigene erau legitime. Prin indigenizarea genealogiilor lor culturale şi căutarea de a crea „salturi calitative în activitatea spirituală... [pe baza] acumulărilor cantitative ale predecesorilor [noştri]“ (Ungheanu 1985: 419), protocroniştii urmau strategia protecţionistă a mişcărilor culturale anterioare analizată atît de pertinent de Gheorghiu (1985 a, 1987, 1990).

Dar, la un moment dat, protocronismul, o idee plauzibilă inventată în sfera culturală, a ajuns să fie considerat util conducerii de partid şi persoanelor cu ambiţii politice[27]. El a devenit un instrument politic valoros, mînuit de persoane a căror pasiune autentică pentru temă era ea însăşi foarte utilă unei conduceri politice în căutarea unor forme de legitimare autentice şi nu impuse. Pe măsură ce modul de control devenea mai hotărît simbolic-ideologic, bazîndu-se tot mai mult pe ideologia naţională, incorporarea valorilor culturale naţionale a devenit un şi mai important adaos la scopurile politice decît înainte. Accentele protocronismului s-au intersectat clar cu aceste scopuri, făcîndu-l disponibil pentru utilizări politice care erau uneori extreme. Insistenţa lui asupra „creaţiei originale“ făcea ecou autonomiei preferate de partid. Scrierile protocroniste au sprijinit cultul personalităţii lui Ceauşescu, rela-

tiva autarhie încercată în epoca Ceauşescu, împletirea istoriei partidului cu istoria milenară a românilor[28], chemarea la o artă relevantă din punct de vedere social sau politic, accentul agresiv pe graniţele teritoriale care s-ar putea să fie de fapt chiar mai mari decît cele figurînd astăzi pe hărţile lumii şi rezistenţa la imperialismul sovietic în toate domeniile.

În cadrul unei ordini sociale a cărei dinamică era de a maximiza controlul aparatului asupra resurselor, protocronismul promitea o literatură *românească*, valori *româneşti* — adică literatură şi valori cu o întrebuinţare redusă în orice alt stat în afara celui *român*. Protocronismul pleda pentru o literatură în primul rînd românească, îşi exprima deschis intenţia de a fi util statului şi de a crea filiaţii ale eroilor culturali români prin care largul public cititor putea fi conectat la trecut şi la viitorul luminos al Naţiunii. Literatura lor împrumuta autoritate culturală sferei politice, oferind conducerii partidului aparenţa unui sprijin din partea învăţămîntului şi culturii, şi obţinea pentru producătorii săi (scriitorii) şi poliţiştii săi (criticii) o însemnată influenţă politică. Protocronismul a împins producţia culturală în serviciul unei noi ordini politice şi a permis executanţilor acelei ordini să pătrundă în cîmpul unei activităţi care rezistase pînă atunci la o astfel de penetraţie. El a ajutat şi la construirea unei moşteniri culturale monoetnice fictive din realitatea politică a unui stat multinaţional. Aceste efecte constituie „valoarea de întrebuinţare" a protocronismului pentru aparatul politic.

Cred că ar fi o greşeală, totuşi, să considerăm această impunere a principiului de maximizare al socialismului ca avînd loc doar la porunca partidului[29]. Protocronismul nu a fost produs din dorinţa conducerii de partid de a-şi consolida legitimitatea prin naţionalism (în realitate unii protocronişti par să fi depăşit intenţiile lide rilor[30]). Cu toate că accentul său pe valorile naţionale prezenta într-adevăr interes pentru conducere, aceasta este departe de a realiza procesul prin care el a apărut. În acest scop trebuie să privim felul în care retragerea conducerii de partid din reformele economice şi politice şi sporita politizare a culturii au stabilit un nou context, în interiorul căruia convingerile, pasiunile, calculele, speranţele, principiile şi trăsăturile iraţionale ale personalităţii puteau atrage pe unii scriitori şi critici în noi acţiuni. Persoanele cu

ambiţii de avansare care erau frustrate, cu talente insuficient recunoscute, întrevedeau acum o şansă. Ataşîndu-se protocronismului în tentativa lor de obţinere a puterii culturale, scriitorii şi criticii profitau de noile oportunităţi, au implementat fără rezerve dictate venite de sus. Unii dintre ei erau motivaţi de sentimente de dislocare, marginalizare şi alte surse de suferinţă personală[31]. Alţii erau doar tineri scriitori şi critici cărora tot mai redusele publicaţii şi tiraje le distrugeau şansele de a fi tipăriţi. Cu preţul adeziunii lor la anumite valori, mulţi şi-au găsit un loc în publicaţiile protocroniste. În ambele tabere se găseau oameni care-şi concepeau carierele în cadrul unei organizări specifice a lumii lor, şi care vorbeau un limbaj al identităţii naţionale ca parte a promovării lor şi a valorilor proprii. Aproape toţi credeau sincer că imaginea lor despre cultura română era bună. Cei mai mulţi au adus cu ei această credinţă în noua structură de oportunităţi a anilor '90.

Ceea ce ne arată deci protocronismul nu este cum dirija partidul cultura, ci cum organizarea societăţii româneşti genera tipuri specifice de întrecere între fracţiuni ale unei elite culturale, luptînd pentru o mai mare influenţă în propria lor sferă de competenţă şi interes şi străduindu-se să obţină autoritatea culturală esenţială pentru menţinerea poziţiilor lor ca producători de cultură. Motivaţiile celor implicaţi în această întrecere erau mai puţin o intenţie conştientă de a-şi construi autoritatea culturală în (sau împotriva) serviciul(ui) unui regim politic, cît dorinţa de a-şi realiza speranţele profesionale şi de a da glas valorilor la care ţineau. Ordinea socială le facilita aceasta unora dintre ei, permiţîndu-le să convertească autoritatea culturală într-una politică: protocronismul era unul din mijloace. În spaţiul lor social, definit de cele două dimensiuni ale statusului politic şi autorităţii culturale, protocronismul muta persoanele din zona 1 în zona 2 (vezi fig. 3). Susţinînd valorile indigeniste atît de utile conducerii politice, protocroniştii sperau să cîştige un control mai mare asupra resurselor care ar fi revenit oricui ar fi „reprezentat" mai convingător cultura română. Acest control putea chiar include intrarea în aparat, în Comitetul Central, supravegherea oportunităţilor şi publicaţiilor şi favorizarea în acest fel a receptării propriilor opere, care le puteau forma reputaţiile de producători ai culturii.

Protocronismul şi opoziţia la acesta ne indică mai mult decît un conflict privind naţionalizarea producţiei culturale sau problemele decurgînd din statutul de cultură subalternă, aşa cum unii din termenii utilizaţi ar putea-o sugera. Ei ne arată posibilităţile şi constrîngerile în interiorul cărora producţia literară s-a desfăşurat în acest sistem social. Forma acestui sistem, care acorda prioritate absolută sectorului politic şi căuta să încorporeze toate celelalte valori sub egida sa, a forţat în cele din urmă acţiunea spre politic. Ea submina baza formării independente a autorităţii culturale pe linii profesionale autonome; facilita mobilitatea în termeni politici în raport cu mobilitatea în cadrul organizaţiilor profesionale. Aceasta din urmă era genul de mobilitate preferat de persoanele care doreau să reziste la transformarea societăţii lor în ceea ce ei considerau a fi o tiranie hipercentralizată.

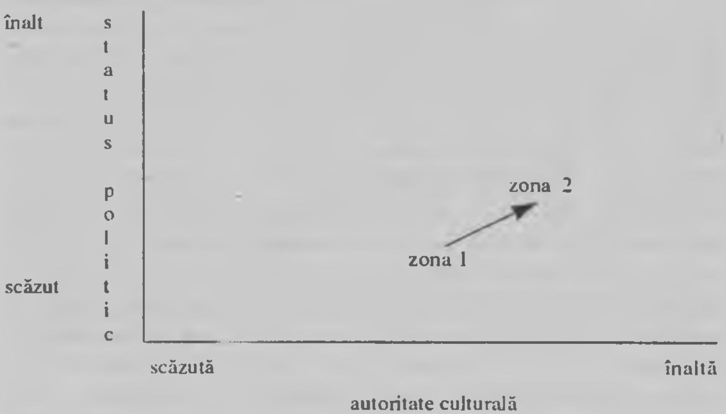


Figura 3. *Protocronismul în spaţiul culturii politice.*

Trebuie remarcat, totuşi, că nu numai protocroniştii, ci şi adversarii lor au contribuit la această politizare a culturii. Unii dintre aceşti adversari se bucuraseră altă dată de beneficiile unei alianţe cu politica. Tocmai situaţia politică le-a permis să-l înlăture pe Barbu, catalizînd formarea facţiunii sale — o facţiune care avea să profite de spaţiul nou deschis în apropierea puterii după 1971/1974. Succe-

siunea grupărilor aliate cu partidul însemna că oricine era înlocuit nu putea pretinde un *alt* statut decît apărarea autorităţii culturale. Luptînd, ca urmare, pentru a constitui şi a defini autoritatea culturală în propriii lor termeni, dînd protocroniştilor un răspuns, disputîndu-şi cu aceştia reprezentativitatea culturală, antiprotocroniştii au ajutat la rafinarea instrumentului pe care protocronismul l-a pus în mîinile partidului. Şi mai important, deoarece cele două grupări îşi consumau energia în efortul de a prezerva statutul elitar aşa cum l-au definit ele în mod diferit, nici una nu ameliora condiţiile represive care făcuseră conflictul lor atît de ascuţit.

Protocronism şi lipsuri

Analiza din acest capitol a intenţionat să prezinte anumite caracteristici ale societăţii socialiste româneşti pe care le dezvăluie dezbaterile protocroniste. Am descris cum limbajul disputei era legat de transformarea culturii parţial în marfă şi, în termeni mai generali, de lupta pentru şanse în sfera culturii. Am subliniat modul în care acuzaţiile şi contraacuzaţiile privind reprezentativitatea culturală, incluzînd pretinsele trădări, „elitismul“ şi insinuările de incompetenţă, făceau parte din competiţia dintre grupuri pentru recunoaştere şi resurse culturale distribuite central. În afară de aceasta, am sugerat că dezbaterea în general, şi protocronismul în particular, tindeau să furnizeze valori culturale aparatului politic. În această din urmă secţiune doresc să sugerez cum protocronismul funcţiona în interiorul „economiei de lipsuri“, care era endemică în economiile politice socialiste de tip planificat, ca România.

Poziţia mea va deveni şi mai clară cu ajutorul unui exemplu extins. El constă într-un articol intitulat „Idealuri“, scris de protocronistul Corneliu Vadim Tudor, dar nesemnat. Articolul a apărut în *Săptămîna* în 1980 (nu mult după demascarea plagiatului lui Barbu) şi a provocat indignarea cercurilor evreieşti din interiorul şi din afara României, precum şi din Statele Unite. El sună aproximativ astfel:

În toate timpurile şi în toate provinciile, în perioada despărţirilor lor vremelnice, românii au avut, pe lîngă un specific unitar şi un simţ acut al istoriei lor comune, un ideal naţional. Putem spune chiar că pe măsură ce cruzimile vieţii deveneau mai teri-

bile, cu atît mai înflăcărat ne-am înfăşurat inima în flamura acestui ideal, cu atît mai viu a întrupat catedrala inimii noastre *missa solemna* [sic] a credinţei noastre în victorii. Iluştrii noştri învăţaţi, ca şi geniile anonime care au creat folclorul nostru, au lăsat dovezi zbuciumate şi adînci în acest sens. Şi nu e departe ceasul cînd opera lor va vedea din nou integral lumina cerească a tiparului. Pledăm aici... pentru repunerea în circulaţie a textelor sacre ale civilizaţiei noastre, strînse într-o colecţie care ar putea fi numită *Biblioteca Naţională*: scrierile politice ale lui Eminescu, scrierile lui [o listă lungă], întreaga operă a lui Nicolae Iorga, ... *Trilogia valorilor* de Lucian Blaga şi multe, multe altele. Ele sînt tezaurul de nedepăşit al patrimoniului nostru, şi chiar dacă autorii uneia sau alteia dintre ele au fost părtaşi la anumite greşeli şi excese, operele lor fundamentale rămîn şi sînt bunuri cîştigate, izvoare ale spiritului veşnic treaz pentru conştiinţa românităţii de pretutindeni. Avem norocul de a trăi astăzi strîns uniţi sub sceptrul unei doctrine politice excepţionale... Ea ne obligă să fim astăzi egali cu idealurile ancestrale pe care le poartă... să apărăm şi să ridicăm pe culmi superioare tot ceea ce s-a cucerit pînă acum cu asemenea sacrificii. Aceasta este linia românească, şi nu vom abjura niciodată de la ea. Fireşte, nu trebuie să dăm socoteală nimănui de ceea ce facem, sîntem liberi, sîntem majoritatea şi stăpîni în propria noastră ţară: istorica alegere a unui tip românesc de comunism a fost făcută şi îmbrăţişată de milioane de fii credincioşi ai acestei ţări. Şi celor care ne acuză de tot felul de prostii, le vom spune că dacă a-ţi iubi *patria* mai presus de orice înseamnă naţionalism, atunci sîntem naţionalişti... Noi, oamenii de cultură din România acestor ani eroici, iubim Partidul Comunist nu doar pentru viziunea nouă şi spiritul proaspăt pe care le-a instaurat în întreaga evoluţie a societăţii româneşti, ...ci în egală măsură datorită adevăratului curaj revoluţionar în înţelegerea faptului că o naţiune se poate construi pe sine doar prin oamenii localităţilor sale, care s-au născut aici de sute şi mii de ani şi nu-şi abandonează munca atunci cînd lucrurile se înrăutăţesc. Partidul ştie... că cele mai mari onoruri trebuie să le revină celor care înfăptuiesc acte patriotice, ...nu vizitatorilor domici de cîştig, ...îmbrăcaţi în tartane împuţite, irozi străini de interesele acestei naţiuni care... îi ameţesc pe oameni cu patriotismul lor speculant. Nu avem nevoie de profeţi leneşi, de lude lipsite de dimensiunea sacrificiului de sine românesc în sîngele lor, atît de uşor de cumpărat. Aşa cum spunea Eminescu pe bună dreptate: „O populaţie migratoare nu-şi poate reprezenta stabilitatea instituţiilor, nu-şi poate reprezenta sentimentul adînc înrădăcinat al ideii de stat, de armonie şi de solidaritate naţională" (*Săptămîna* 1980).

Singurul lucru care îi lipseşte acestui text este imnul de glorie pentru Ceauşescu, care încheie majoritatea textelor comparabile[32].

Multe trăsături ale acestui articol merită comentate, cum ar fi pledoaria pentru reeditările necenzurate ale marilor opere (oricît de imperfecţi ar fi creatorii lor)[33], concepţia despre cultură ca bogăţie (un „tezaur"), surprinzătorul său limbaj religios[34], declaraţiile de independenţă naţională, tenta patriarhală şi militară („fii credincioşi", „cucerit", „eroic"), alianţa exprimată a „culturii" cu partidul ş.a.m.d. Voi lăsa deoparte toate acestea pentru a mă concentra asupra xenofobiei lui. Că articolul este antisemit, e indubitabil. El face parte dintr-o serie de atacuri împotriva evreilor

din partea autorilor protocronişti[35]. În acelaşi timp, articolul lui Tudor este mai general xenofob: el este, în special, antigerman şi antimaghiar, aşa cum reiese clar din referirile la cei care-şi abandonează munca atunci cînd lucrurile se înrăutăţesc şi la faptul de a fi născut aici de sute şi mii de ani, ridiculizînd astfel emigraţia germană şi sosirea ambelor grupuri cu un mileniu sau mai puţin în urmă.

Acest text, ca multe alte scrieri protocroniste, este un act care exclude şi face curăţenie. El exclude de la „festinul" românesc pe oricine nu este de rasă pur românească şi apără frontierele „poporului român" de contaminarea cu alt sînge, cu alte rase, credinţe şi istorii. Tehnicile lui sînt similare cu cele ale altor jandarmi protocronişti ai elitei culturale (în special Purcaru, Silvestri şi C. Sorescu), ale căror scrieri prezintă o aplecare deosebită pentru dezbinarea lumii culturale în tabere înarmate, exilînd membrii taberei adverse şi anatemizînd scriitorii ale căror caracteristici personale nu sînt pe gustul lor. Ei îi denunţă pe elitişti, dogmatici şi alţi trădători care vînd poporul român străinilor. colportînd valori „false".

Printre cele mai răspîndite tehnici folosite în aceste acţiuni poliţieneşti — o tehnică pe care o împărtăşesc cu dreapta europeană şi mişcările fasciste de la începutul acestui secol (v. Rogger şi Weber 1965; Linke 1986) — se numără recursul la imaginile organice şi la metaforele înrudirii. Imaginile organice împînzesc scrierile lor, de la relaţia lui Ceauşescu cu poporul pînă la legătura poporului cu pămîntul, dar în special pentru a ilustra legătura dintre români şi cultura lor. Scriitorii români anteriori sînt văzuţi ca „părinţi" ai culturii contemporane, conectaţi la ea prin legături genealogice (vezi, de exemplu. Zamfirescu 1975: 46–47; o secţiune întreagă este intitulată „Strămoşi spirituali"): „[U]nitatea [literaturii române contemporane este] indestructibilă, pentru că e de fond... pentru că ea a fost şi este legată organic de interesele şi năzuinţele poporului" (Purcaru 1986... 156). Nu doar aceasta, ci cultura însăşi este văzută ca un organism, o fiinţă cu un suflet care are atît organicitate cît şi vitalitate, legată de generaţii (un solid concept biologic) de genii creatoare perpetuînd linia înaintaşilor lor (Zamfirescu 1975: 46). Un autor, de exemplu. scrie de „personalitatea" literaturii române (Ciopraga 1981), descriind cultura ca pe un fenomen organic avînd legături de sînge cu culturile surori (ca acelea ale României cu Franţa). Este o imagine a culturii cu totul

alta decît cea care o reprezintă ca pe o marfă, de pildă, sau ca pe o serie de tradiţii fixate într-o comunitate care *nu* este înţeleasă ca organism[36].

Ceea ce realizează aceste imagini organice, desigur, este o delimitare decisivă a unei comunităţi văzute ca „naturală" şi separată de toate acele persoane şi comunităţi ale căror procese metabolice au alte rădăcini. Limite concepute ca organice şi genetice sînt aproape întotdeauna mai rigide şi exclusiviste decît cele concepute ca fiind „culturale": poţi învăţa o limbă nouă şi obiceiuri noi, îţi poţi schimba religia, dar legăturile de sînge sînt date, manipulabile (eventual) doar printr-un îndelungat proces de revizuire genealogică[37]. Deşi persoane aflate de partea nepotrivită a graniţei culturale pot încerca (sau pot fi forţate) să treacă această barieră prin asimilare culturală, soarta celor cu o ascendenţă inadecvată nu este acţiunea voluntară, ci expulzarea sau moartea.

Ostracizarea categorică efectuată de imaginile organice sugerează legătura protocronismului cu „economia de lipsuri" a României. În economiile politice „constrînse de ofertă" ale socialismului, caracterul şi rezultatele competiţiei erau foarte diferite de caracterul şi rezultatele competiţiei din sistemele „constrînse de cerere" şi bazate pe piaţă. Competiţia în acest ultim caz îi elimină pe cei care eşuează de la participare ulterioară şi acumulează profituri şi capital politic pentru cei care au succes. Şi aceasta pentru că întreprinderile capitaliste sînt în general supuse la ceea ce Kornai (1980) numeşte „constrîngeri bugetare ferme", în sensul că (în afara unor excepţii majore) ele nu sînt subvenţionate dacă nu obţin un profit suficient: dau faliment şi sînt eliminate. Competiţia din cadrul sistemelor socialiste se desfăşura altfel. Deoarece constrîngerile lor bugetare erau „slabe", întreprinderile primind de la stat subvenţii indiferent de succesul lor de piaţă, incompetenţii nu erau niciodată cu adevărat eliminaţi. Acesta era un fenomen cu atît mai adevărat în sisteme socialiste ca România — în opoziţie cu Ungaria reformatoare — în care structura planificată puternic centralizată perpetua o economie de lipsuri atenuată în mică măsură de forţele pieţei. Aş îndrăzni să generalizez că în asemenea sisteme competiţia implica întotdeauna *poziţionarea pe o scară* mai curînd decît eliminarea din

domeniul respectiv. În România deci, indiferent dacă acea competiţie intervenea în campaniile de producţie din fabrici, în negocierile dintre întreprinderi sau ministere şi aparatul central de planificare sau în competiţiile culturale din festivalul „Cîntarea României", rezultatul era mai puţin o *reducere* a cîmpului de concurenţi, cît *ierarhizarea* lor.

Dacă în termeni formali constrîngerile bugetare slabe înseamnă că acei concurenţi nu sînt niciodată deplin eliminaţi, ci cad doar mai jos pe scara privilegiilor, în termeni efectivi un sistem de lipsuri extreme *trebuie* să elimine concurenţii, deoarece chiar şi cei de pe cele mai de jos trepte pot să pretindă unele resurse de la cei mai bine plasaţi, ale căror şanse sînt deci primejduite. Nivelele de lipsuri în austera Românie a anilor '80 nu aveau egal în alte ţări din blocul est-european: doar *forţa de muncă* nu era deficitară, fiindcă nu existau suficiente materii prime şi materiale pentru a o folosi. În contextul unor asemenea lipsuri, excesele retoricii protocroniste ofereau o soluţie, care-i expulza pe concurenţii ce nu aveau sînge românesc sau nu acţionau ca şi cum l-ar fi avut[38]. Imaginile organice şi accentele genealogice din limbajul protocronist ofereau puternice mijloace de excludere, mai degrabă decît de ierarhizare, a concurenţilor: aceste mijloace erau mult mai puternice şi mai rigide decît insistenţele părţii adverse asupra „esteticii", „standardelor" sau „calităţii". Efectele acestui climat de expulzare se resimţeau în evenimente diverse, cum ar fi pierderea slujbelor de către românii care aveau rude în străinătate şi exodul disproporţionat al ungurilor şi germanilor din România anilor '80.

Faptul că discursul protocroniştilor a devenit progresiv mai radical pe măsură ce lipsurile şi criza din România se adînceau pare să confirme ipoteza interconexiunii lor. Idee interesantă la început, protocronismul a fost iniţial discutat într-o manieră relativ calmă de ambele părţi. Prin 1980, totuşi, tonul se schimbase, aşa cum se poate imediat remarca atunci cînd comparăm limbajul măsurat al discuţiilor iniţiale publicate în 1977 şi 1978 (vezi Ungheanu 1985) cu cel al articolului lui Tudor (de mai sus) sau al lui Purcaru, în multe din interviurile sale. În anii '80 scrierile protocroniste au atins un nivel de violenţă lingvistică potrivit numai cu o deplină criză societală. Criza era reală.

Pentru excluderea concurenţilor, nu există alte mijloace — şi mai ales nu printre ideile lui Marx şi Lenin — mai eficiente ca naţionalismul rasist. Astfel, excluderile radicale şi potenţialul lor de a îmblînzi criza sînt cel mai bine realizate prin exagerarea unor forme ale ideologiei naţionale. Nu numai prezenţa unui discurs naţional în exprimarea intelectualilor români, ci *forma* specifică pe care o lua în gura protocroniştilor se bucurau de aceste afinităţi elective cu o economie de lipsuri severe. Şi deoarece constrîngerile bugetare slabe favorizau întreprinderile în detrimentul familiilor, care erau unităţile finale dintr-un lanţ de cote plătite de jos în sus şi punctul în care criza se instala în cele din urmă (vezi Kornai 1982: 24–27), efectele retoricii protocroniste de excludere nu se mărgineau la schimburile intelectuale. Răspîndite în întreaga Românie de săptămînalele culturale de largă circulaţie monopolizate de protocronişti, efectele protocronismului întîlneau un sol fertil în ansamblul populaţiei. Acest fapt, şi criza care va mai persista sigur un timp după căderea lui Ceauşescu, garantează un loc pentru ideologia naţională în politica erei post-Ceauşescu.

Scopul acestui capitol a fost de a evalua semnificaţia şi de a releva întinderea unei idei care a încolţit într-un ungher al lumii intelectuale, critica literară. Originile ei modeste nu ar fi anunţat adoptarea ei de către istorici, sociologi, etnografi, filozofi, matematicieni, şi de către secretarul general al Partidului Comunist Român. Desigur, Edgar Papu nu a anticipat această receptare, pentru că el colportase ideea, fără a fi luat în seamă, cu cîţiva ani înainte ca ea să se lanseze brusc în atenţia generală. Această lansare, am sugerat, era parte dintr-o recentralizare şi ideologizare a economiei politice româneşti. Rezultatul a fost o nouă configuraţie de şanse, în care protocronismul s-a dovedit util concurenţilor din sfera culturii, urmărind redistribuirea puterii şi valorilor în domeniile lor. Cu accentul lui pe valori *naţionale* şi pe acumulări simbolice din producţia *locală*, protocronismul a servit la generarea unei noi autorităţi simbolice sau culturale în cadrul diferitelor discipline academice şi publicistice.

Totuşi, exact aşa cum se întîmplase în prima parte a secolului, în inima acestor noi acumulări simbolice se găsea ideea *naţională*.

Deşi protocroniştii şi adversarii lor se împotriveau punctelor de vedere ale celuilalt, ei aveau ceva în comun: Naţiunea şi valorile ei. De aceea, dezbaterile au întărit tendinţa activităţii intelectuale de a se centra pe definiţiile acestora, mai curînd decît pe orice altceva. În ciuda transformării radicale operate de socialism în mediul producţiei culturale, aşadar, conjunctura anilor '70 şi '80 a situat din nou „Naţiunea" la rădăcina activităţii academice şi creatoare. Prin dezbateri ca acelea despre protocronism, ideologia naţională s-a perpetuat — în detrimentul marxismului — ca o puternică forţă în cîmpul ideologic al României.

CAPITOLUL AL ŞASELEA

Istoriografia partinică: răscoala lui Horea şi producerea istoriei

„Numai viitorul e sigur, că trecutul se schimbă mereu."

Aforism iugoslav

„Istoricii sînt oameni periculoşi. Ei sînt în stare să tulbure totul. Trebuie îndrumaţi."

Nikita Hruşciov[1]

Literatura şi critica literară, discutate în capitolul cinci, nu erau singurele domenii în care încercarea partidului de a recentraliza cultura şi de a o subordona unui mod de control simbolic-ideologic a ascuţit competiţia dintre producătorii de cultură. Procese similare aveau loc în istoriografie, un sector şi mai central al eforturilor grijulii ale conducerii româneşti de a construi o nouă hegemonie. În vreme ce literatura şi arta sînt, pentru conducătorii marxist-leninişti, doar mijloace pentru a exprima noi valori sociale în scopul ridicării nivelului conştiinţei „maselor", istoria sprijină înseşi temeliile puterii[2]. Marxism-leninismul s-a autojustificat pretutindeni cu o teorie a istoriei — materialismul dialectic sau istoric — pentru care reclamă statut de ştiinţă. Marxist-leniniştilor, o înţelegere corectă a trecutului le este esenţială pentru prevederea corectă a direcţiei dezvoltării istorice şi pentru determinarea programelor politice de viitor. Legile istoriei pe care marxism-leninismul le revelează şi le instituţionalizează în partidul comunist au fost aşadar piatra unghiulară a legitimării acestor regimuri, aşa cum sînt pentru democraţiile parlamentare ideile de participare publică şi consimţămînt (Eidlin 1987).

La semnificaţia generală a istoriei pentru partidele comuniste se adaugă o legătură specifică între istoriografie şi construcţia identităţii naţionale. Noţiuni despre trecut consolidează identităţi în ordini sociale de tot felul, dar ele s-au instituţionalizat în acest scop în timpul formării statelor naţionale vest-europene, un model cu influenţă copleşitoare asupra surorilor „vitrege" din Europa de Est. Pentru acele naţiuni în formare, istoriografia era intim legată de formarea conştiinţei naţionale; istoricii se numărau printre principalii inspiratori ai mişcărilor de independenţă naţională din regiune (R. Seton-Watson 1922: 28–32). În consecinţă, istoriografia a devenit inevitabil politică. Aceasta era de două ori adevărat, dat fiind că istoria defineşte în timp şi spaţiu frontierele pe care le va ocupa o formaţiune politică — o funcţie vitală mai ales în zone ca Europa de Est, unde frontierele teritoriale au fost mereu contestate şi revizuite. În consecinţă, nu numai în perioada comunistă linia de demarcaţie între patriotism şi ştiinţă a fost uneori greu de trasat în Europa de Est. Şi nu doar în acea perioadă limbajul istoric s-a aflat în centrul limbajului politic: timp de peste trei secole, est-europenii au folosit istoria şi interpretarea ei pentru a vorbi despre relaţiile cu vecinii lor şi despre identitatea lor naţională, perioada Ceauşescu nefăcînd altceva decît să îmbogăţească acest repertoriu lingvistic cu referiri camuflate la internaţionalismul socialist sau la principii teoretice marxiste. Pe scurt, aşa cum a spus Robert King (1980: 171), în Europa de Est „trecutul nu e un subiect de flecăreală inofensivă".

Aceste aprecieri privind ceea ce este în general valabil despre istoriografie, identitate naţională şi politică în Europa de Est se aplică întrutotul României. Aşa cum scria istoricul Al. Zub, „o nevoie aspră i-a împins pe literaţii noştri, de la început, spre studiul trecutului, transformat în mijloc de luptă pentru păstrarea fiinţei etnice..." (1983: 36). Nicolae Bălcescu (între nenumăraţi alţii), la mijlocul secolului trecut, oferea un bun exemplu în acest sens cînd explica de ce scria istoria lui Mihai Viteazul: „Am vrut să scriu o operă despre Mihai Viteazul şi să pun piatra de temelie a unităţii naţionale" (1974: 8). Există o linie neîntreruptă de la acest istoric militant la ofiţerul de la Centrul de Istorie Militară care îmi spunea în 1988, cu mîinile tremurînd de emoţie, „Aceasta [chestiunea originii românilor] nu e doar o chestiune academică!

E o problemă a înseşi existenţei unei naţiuni!“ Contextele în care au vorbit cei doi oameni difereau enorm, ca şi implicaţiile muncii lor pentru cursul dezvoltării sociale, dar preocuparea permanentă pentru o *politică* a scrisului istoric era aceeaşi. În România socialistă, această preocupare se regăsea în toate punctele producţiei istorice, de la cele ataşate organelor centrale ale partidului la cele mai despărţite de acestea, precum şi în toate temele de cercetare.

Din aceste pricini, istoriografia a fost un cîmp deosebit de bogat în competiţii şi pretenţii conflictuale, precum şi un context deosebit de potrivit pentru examinarea politicii culturii şi identităţii în România socialistă. Trebuie să reţinem totuşi că istoriografia are o importantă relaţie cu puterea şi în sisteme de alt tip. De la relatările etnografice ale modului în care popoarele tribale îşi revizuiesc genealogiile şi pînă la revizuirile naziste ale trecutului german[3], vedem istoria jucînd un important rol ideologic în societăţile de tot felul, inclusiv într-a occidentalilor, şi formînd un element de cultură care este împletit cu politica pretutindeni[4]. Recunoaşterea acestui adevăr cere ca noi să nu întrebăm (asemeni lui Ranke) cum „a fost într-adevăr“ istoria într-o societate dată şi cum a fost ea „deformată“ politic, ci, mai curînd, cum sînt construite viziunile asupra trecutului. Cu alte cuvinte, cum este *produsă* istoria? Cum a fost influenţată politizarea ei de particularităţile socialismului şi în ce relaţie se află ea cu problemele de identitate naţională?[5]

Prezentul capitol se ocupă de modul în care era produs „trecutul“ în România lui Ceauşescu şi în care se împletea producerea lui cu ideologia naţională. Luată la adevărata ei valoare, o asemenea temă poate constitui nu subiectul unui singur capitol, ci al unei cărţi întregi. O abordare succintă necesită examinarea unui exemplu specific, mai curînd decît încercarea de a explora întregul domeniu. Mai multe subiecte din istoriografia românească pot servi acestui scop, cum ar fi „dacomania“ anilor '70, ori revizuirile istoriei celui de-al doilea război mondial din anii '80[6]. Exemplul pe care îl aleg este relativ abscons şi invizibil, prin comparaţie cu cele menţionate, şi nu a angajat nici pe departe atîtea energii intelectuale ca acelea, sau ca disputele descrise în capitolul cinci. Cazul ales de mine este o dezbatere privind statutul unui eveniment — descris în mod variat: ca o răscoală, o revoluţie, o revoltă,

o rebeliune — care a avut loc în 1784 şi al cărei bicentenar a fost sărbătorit în 1984 (cînd se întîmpla să fiu în România pentru cercetări). Aleg acest caz pentru că am fost implicată în el într-o oarecare măsură şi prin urmare am văzut cîte ceva din modul în care a fost produs — ceea ce mi-a schimbat interpretarea — şi pentru că, în ciuda relativei sale invizibilităţi, ilustrează multe din procesele de producţie din cadrul istoriografiei din vremea lui Ceauşescu.

Parametri ai producerii istoriei în România socialistă

Istoriografia românească, asemenea literaturii, a fost produsă prin rivalităţi individuale şi instituţionale pentru resursele care sprijineau cercetarea istorică şi prin dispute legate de valorile de care ar trebui să se ocupe cercetarea. Asemenea rivalităţi erau cel puţin la fel de politizate ca şi cele din literatură, datorită rolului neobişnuit de important atribuit istoriei sub regimul Ceauşescu — neobişnuit chiar potrivit standardelor regimurilor marxist-leniniste. Existau mai multe motive pentru aceasta. Unele erau de natură ocazională, personală, iar altele erau rezultatul consolidării interne a regimului şi relaţiilor lui internaţionale. Cel mai excentric motiv era că fratele preşedintelui, generalul Ilie Ceauşescu, avea o sinceră pasiune diletantă pentru studiul istoriei; el îl promova şi îi influenţa direcţia din foarte puternica sa poziţie. Ceauşescu însuşi arăta mare interes pentru istorie, dar în cazul lui nu era limpede cît era entuziasm şi cît strategie. Era loc pentru strategie, datorită poziţiei istoriografiei atît în relaţiile internaţionale ale României, cît şi în modul de control adoptat de regim. Voi discuta primul dintre aceste puncte pe scurt, iar pe al doilea ceva mai pe larg.

La nivelul cel mai general, referinţele istorice indicau relaţii reale sau dorite cu puterile de care depind state mici ca România. În anii '70 şi '80, de exemplu, declaraţiile oficiale despre originile româneşti (erau românii daco-romani, sau daci puri?) revelau sen-

timentele conducerii țării privind problematica sa datorie externă și tensiunile cu Răsăritul. Mai importante, din perspectiva cercetării mele, erau relațiile țării cu vecinii imediați. Deoarece studiul istoriei implică inevitabil referințe la granițele de stat, istoriografia este o parte a relațiilor dintre state vecine. În cazul României, acest fapt era agravat de instabilitatea frontierelor ei de-a lungul secolului al XX-lea. Astfel, ce este și nu este menționat în istoria națională, modul în care sînt tratate anumite evenimente, care evenimente sînt menționate și care sînt lăsate pe dinafară, hărțile care însoțesc analiza — toate acestea devin semnale privind relațiile dintre vecini.

România socialistă avea dispute teritoriale cu Ungaria și Uniunea Sovietică. Schimbări în vîntul politic bătînd între România și Uniunea Sovietică se puteau observa în aluzii voalate la Basarabia (vezi King 1973: 220–241). Conflicte diplomatice mai deschise pe terenul istoriografiei au intervenit între România și Ungaria, fiecare tabără prezentînd-o pe cealaltă ca nomadă și pe sine ca sedentară în crucialele secole X–XII. Ca rezultat al acestei dispute, istoricii români au fost multă vreme obsedați să demonstreze continuitatea locuirii românești, începînd cel puțin din epoca romană și pînă în prezent. Această preocupare a apărut în tot spectrul pozițiilor sociale, de la „cei mai politici" istorici pînă la cei mai îndepărtați de putere.

Deși dezacordurile româno-ungare pe terenul istoriografiei au fost ani de-a rîndul ceva obișnuit, ele s-au accentuat ducînd la cele mai proaste relații postbelice o dată cu publicarea la Budapesta, în 1986, a unei *Istorii a Transilvaniei*, în trei volume elegante, sub egida Academiei Maghiare de Științe și avînd toate caracteristicile unei lucrări academice serioase[7]. Partea de istorie medievală oferea în mod previzibil părerea maghiară că, atunci cînd primii unguri au ajuns în Transilvania, acolo nu existau locuitori români. Reacția românească la această publicație a fost extremă. Ceaușescu a ținut un discurs violent, denunțînd aceste minciuni și calomnii (vezi *Scînteia*, 28 februarie 1987), istoricii români au fost mobilizați să producă rapid o traducere (pentru uz restrîns) și o ripostă usturătoare[8], locurile de muncă din toată țara au fost asediate de activiști de partid care au ținut adunări de urgență ce denunțau „minciunile și calomniile" și reafirmau versiunea „științific corectă",

mijloacele de informare în masă abundau în articole în care istoricii deplîngeau falsurile colportate de colegii lor maghiari şi o pagină întreagă a fost concesionată în publicaţia londoneză *Times* (7 aprilie 1987, p. 8), sub titlul „O falsificare conştientă a istoriei sub egida Academiei Maghiare de Ştiinţe". În această atmosferă aproape isterică, multe persoane din publicul nespecialist au început să se teamă că România era cît pe ce să fie invadată de vecini şi că Transilvania urma să fie iar pierdută, aşa cum se întîmplase după Diktatul de la Viena, între 1940 şi 1944, cu preţul multor suferinţe. Părea că cercurile oficiale din România aţîţau această frică, poate pentru a ţine armata în tensiune şi gata de acţiune (Shafir 1989 a: 4–5)[9]. Diatribele împotriva Ungariei au devenit frecvente în presă la finele anilor '80, legînd tot mai mult acuzaţiile de revizionism *teritorial* de „revizionismul" *ideologic*, prin care soluţia maghiară la criza socialismului se deosebea de cea românească (Shafir 1989 b: 3). Astfel, în relaţiile dintre România şi Ungaria, chestiunile teritoriale şi cele de reformă politică şi economică s-au împletit strîns cu chestiunile de istorie. Istoriografia era într-adevăr terenul fundamental pe care acele relaţii internaţionale erau reproduse.

Dincolo de importanţa ei în sfera internaţională, istoria era crucială pentru elementul simbolic al modului de control simbolic-coercitiv întrebuinţat de conducerea României. Istoria era o sursă majoră de noi resurse simbolice pentru aparatul politic şi un cadru fundamental pentru reaproprierea celor vechi. Ceauşescu se referea la profesiunea istorică folosind sintagma „frontul istoricilor", în sens militar,vital pentru forjarea faţetelor naţionale şi, deopotrivă, materialiste ale ideologiei regimului şi pentru socializarea populaţiei într-un anumit set de valori. Consolidarea acestui „front" necesitase noi aranjamente instituţionale, care au adus producţia istoriografică sub controlul tot mai strîns al ierarhiei centrale[10]. Institutele de cercetare istorică, împreună cu publicaţiile lor, au fost complet reorganizate în 1948; posturile de profesor universitar şi-au schimbat titularii; mai întîi un text provizoriu (1947), apoi o mare nouă sinteză a istoriei României au fost comandate (patru volume din cea de a doua apărînd la începutul anilor '60). Nici nu fusese bine instalată această structură, că ea a fost din nou modificată, reflectînd noile relaţii cu Uniunea Sovietică şi

reinserţia valorilor naţionale în politica oficială. Istoricii şi personalităţile istorice care fuseseră interzise au fost reabilitate, iar teme ce fuseseră recent anatemizate au fost aprobate din nou.

Semnul cel mai neechivoc al apoteozei istoriei a fost programul Partidului Comunist Român, pregătit pentru cel de-al XI-lea congres, care începea cu un rezumat de 18 pagini al istoriei româneşti. Acest rezumat trecea în revistă evenimentele din perioada daco-romană, trecînd prin cotropitorii străini succesivi şi rezistenţa locală, dezvoltarea capitalismului şi proletariatului, crearea partidului şi ascensiunea lui spre putere în anii războiului antifascist (vezi Partidul Comunist Român 1975: 618–635). Cu patru ani înaintea acestui congres, avusese loc o reorganizare completă a Academiei. Ea a fost degrevată de răspunderea pentru diversele institute de istorie, care au fost puse şi mai mult sub controlul Comitetului Central. Măsuri ulterioare au permis acordarea doctoratelor numai persoanelor acceptabile din punctul de vedere al organizaţiei lor locale de partid, au prescris în detaliu conţinutul cursurilor de istorie ce trebuiau predate şi chiar au fixat prin ucaz datele evenimentelor importante ce trebuiau sărbătorite, într-o obsesie tot mai intensă a comemorărilor festive (vezi mai jos). În 1976, Ceauşescu a cerut o adevărată campanie de noi lucrări de sinteză istorică, inclusiv un tratat în mai multe volume privind istoria militară a poporului român şi încă o nouă sinteză a istoriei naţionale. Cea de-a doua, care urma să se întindă pe zece volume, trebuia călăuzită de ideile cuprinse într-o broşură groasă pregătită de cîţiva istorici ai partidului şi pusă în circulaţie prin toate institutele ce participau la proiect (Georgescu 1981: 75).

Locul central al istoriografiei în planurile conducerii a creat un context de posibilităţi şi constrîngeri pentru producţia istorică. Pe de o parte, cu cît insista mai mult Ceauşescu pe colaborarea „frontului istoricilor", cu atît mai greu era pentru istorici să lucreze pe subiecte diferite de cele enumerate în programul partidului sau să ofere interpretări diferite de cele preferate la vîrf. Cei care urmau o altă linie îşi descopereau lucrările inexplicabil amînate de edituri: în orice caz, toţi istoricii şi-au văzut lucrările mai atent supravegheate decît lucrările specialiştilor din domenii mai puţin strategice. Pe de altă parte, aşa cum mi-a mărturisit un istoric, era minunat să fii istoric, fiindcă acestei profesiuni i se

puneau la dispoziţie cu mult mai multe resurse decît altora. Trebuia doar să ştii cum să le obţii. Importanţa ideologică a istoriei însemna că domeniul putea cîştiga relativ mai mult din resursele centrului şi era relativ mai puţin expus la forţele „pieţei“ discutate în legătură cu literatura. Prin urmare, competiţia din istoriografie era, cred, mai puţin de natură economică şi mai mult birocratică. Poate din această cauză (în sensul discuţiei din capitolul cinci) exista oarecum mai puţină opoziţie deschisă faţă de regim printre istorici decît printre literaţi. Asta nu înseamnă că toţi istoricii urmau „linia partidului“ — departe de asta, aşa cum va arăta acest capitol —, dar opoziţia lor diferea ca formă de cea a scriitorilor şi criticilor.

În fine, un aspect crucial al istoriografiei româneşti era că aproape toţi istoricii produceau lucrări prin definiţie „indigeniste“, chiar dacă unii dintre ei făceau asta potrivit unor canoane de inspiraţie occidentală. Cei mai mulţi dintre ei scriau istoria propriei ţări, nu a Americii, a Asiei sau a lumii, iar acest lucru interesa mai ales pe români şi era de maximă utilitate pentru statul român. Din această cauză istoricii români produceau automat ceva cu valoare pentru aparatul politic, ceva ale cărui detalii erau imediat apropriabile, indiferent cît de rezistent era un anumit autor la instrucţiuni, stimulente sau capricii. Prin aceasta, istoricii se deosebeau întrucîtva de acei scriitori şi artişti pentru care obiectivul important era să creeze produse care să aibă deopotrivă semnificaţie locală *şi universală* — valori româneşti care s-ar fi întîlnit într-un mod mai general cu dilemele omenirii şi, prin urmare, ar fi adus realităţile româneşti în atenţia internaţională. Deşi nu aş dori să exagerez această diferenţă între literatură şi istorie (ambele susceptibile de a folosi tehnici occidentale chiar pentru o operă pe teme indigeniste), cred că diferenţa făcea ca aparatul politic să fie ceva mai puţin doritor să „distrugă“ producţia în istoriografie (vezi capitolul doi) decît în alte domenii, pînă foarte tîrziu în anii ’80. El îi izola şi îi reducea la tăcere pe istorici oarecum mai puţin decît pe scriitori şi filozofi, ale căror produse alunecau mai uşor în acea zonă intolerabilă independentă de centru. Mă voi întoarce la acest aspect la sfîrşitul capitolului.

Manevrele pentru aducerea şi mai deplină a istoriei sub controlul aparatului de partid au intervenit totuşi în contrapunct cu

unele tendinţe centrifuge din cadrul disciplinei. Exista o tensiune între Bucureşti şi capitalele provinciale Cluj şi Iaşi, unde mulţi specialişti se opuneau repetatelor încălcări ale diviziunii regionale a muncii de către colegii din Capitală, care încercau să impună interpretări ale unor fenomene (cum ar fi istoriile regionale) pe care centrele regionale se simţeau mai pregătite să le abordeze[11]. La aceste impulsuri centrifuge trebuie adăugate efectele legii din 1978 pentru o mai mare autofinanţare a instituţiilor culturale (vezi capitolul trei). Aceasta a permis anumitor grupuri întreprinzătoare (mai ales în provincie) să se strecoare uneori prin plasa controlului, provocînd astfel invidia şi intrigile altora.

Dincolo de aceste tendinţe centrifuge, structura instituţională a cercetării istorice era ea însăşi întrucîtva fragmentată. *Enciclopedia istoriografiei româneşti* (1978) a avut nevoie de 34 de pagini pentru a descrie toate instituţiile asociate cu istoria, incluzînd universităţi, institute de cercetare, muzee, arhive şi aşa mai departe Aceste instituţii erau subordonate administrativ unor diverse organisme superioare, care mergeau de la Ministerul Apărării Naţionale şi Consiliul Culturii şi Educaţiei Socialiste pînă la Comitetul Central al P.C.R., Academia de Ştiinţe Sociale şi Politice (subordonată C.C.-ului), Ministerul Învăţămîntului şi Ministerul de Interne. Dacă aceasta nu însemna pluralism real în producerea istoriei, lăsa totuşi loc pentru competiţie între părţi ale birocraţiei care susţineau cercetarea istorică. De exemplu, în 1984 a circulat un zvon privind un plan de a uni toate instituţiile producătoare de istorie într-un singur Institut de Istorie Naţională, controlat central. Totuşi, aceasta nu s-a realizat — datorită, s-a spus, opoziţiei puternice a directorilor diverselor institute, ale căror poziţii s-ar fi pierdut într-un asemenea conglomerat[12].

Un conflict major părea că există între institutele care scriau istoria partidului şi istoria militară, pe de o parte, şi cele care se ocupau de istoria românilor în general, pe de altă parte. În spatele conflictului se afla o redefinire generală a obiectului studiului istoric, istoricii militari ai partidului luptînd să integreze istoria partidului în ansamblul istoriei naţionale, abolind astfel statutul lor de sfere separate. Noul obiect de studiu a fost denumit „întregul popor"; fiecare moment al istoriei româneşti trebuia acum prezentat ca ducînd inexorabil către desăvîrşirea destinului românilor

prin formarea şi instalarea la putere a partidului. În această propusă combinaţie a două istorii instituţional separate, întrebarea era: cine înghite pe cine? Vor înghiţi institutele de partid militare pe celelalte, sau vor fi ele însele înghiţite? Această competiţie, foarte probabil, a stat în spatele multor inovaţii şi dezbateri în interiorul profesiunii de-a lungul anilor '80 [13].

Acesta este aşadar contextul dezbaterii în jurul răscoalei lui Horea din 1784, care va fi prezentată în continuare. Era un context în care centrul politic se străduia să domine producerea istoriei, în care chestiunile istorice aveau inevitabil efecte internaţionale, în care institutele se luptau pentru control asupra istoriei românilor şi în care vocaţiile idiosincratice se alăturau manipulării strategice a istoriei şi adîncilor sentimente patriotice ale tuturor românilor, pentru a forma un context extrem de politizat. În restul acestui capitol, arăt cum o anumită dispută din istoriografie era în parte o dispută în jurul identităţii naţionale, legată de controverse internaţionale. Susţin că exemplul ilustrează procese prin care producerea istoriei a intrat mai ferm sub controlul aparatului politic şi a consolidat atît o ideologie a Naţiunii cît şi o ideologie a cunoaşterii. Cu alte cuvinte, susţin că dezbateri ca aceea în jurul lui Horea au contribuit la întărirea controlului partidului, în ciuda intenţiilor celor care credeau că se opun puterii; totuşi, în acelaşi timp, sugerez că activitatea de opoziţie a istoricilor avea efecte pluralizante.

Dezbaterea în jurul răscoalei lui Horea

EVENIMENTELE

La sfîrşitul anilor '70 s-a tras prima salvă a ceea ce urma să devină lupta în jurul lui Horea[14]. Această salvă inaugurală consta în publicarea unei masive lucrări academice în două volume, intitulată *Răscoala lui Horea*. Pregătită timp de douăzeci de ani, ea a fost publicată atunci cînd autorul, academicianul ardelean David Prodan, a socotit-o gata, ceea ce s-a dovedit a fi cu cîţiva ani înaintea bicentenarului evenimentului. După doi ani, totuşi, anumiţi istorici au început să anunţe apropiatul bicentenar

cu articole sau capitole arătînd că Horea condusese nu doar o răscoală, ci o revoluţie. Acest punct de vedere s-a bucurat de cea mai completă tratare într-un volum care a ajuns în librării cu puţin înaintea săptămînii bicentenarului, titlul său proclamînd *Revoluţia populară de sub conducerea lui Horea*. Autorul, academicianul Ştefan Pascu (tot ardelean), în al cărui institut îmi desfăşuram atunci cercetarea, m-a invitat să particip la evenimentul care urma să-i „lanseze" inovaţia în marele public: o conferinţă a istoricilor ţinută la Brad, aproape de satul în care izbucnise revolta cu exact două secole înainte.

Un autobuz i-a transportat pe participanţi — circa 35 de specialişti din institute de cercetare, muzee şi universităţi din toată România, plus cîteva oficialităţi politice de la nivelul judeţului — la locul conferinţei. Acolo, primarul oraşului Brad i-a întîmpinat cu „Bine aţi venit la conferinţa despre răscoala, ăă... revoluţia lui Horea!" Au urmat două şedinţe de comunicări ştiinţifice, citite unui public de circa trei sute de persoane şi constînd, după cîte se spunea, din profesori, cîţiva ingineri şi diverşi funcţionari[15]. Ceea ce au auzit aceştia era o serie de argumentaţii ştiinţifice scrise într-un complicat limbaj academic. Multe dintre comunicări, potrivit unui participant (istoric de meserie, versat în istoria răscoalei), contraziceau implicit, nu deschis, puncte de vedere care aveau să se dovedească ulterior cruciale pentru dezbatere. Multe fuseseră scrise, desigur, fără a şti că noul context avea să facă brusc disputabile poziţiile lor altădată de la sine înţelese. Toate comunicările, cu excepţia uneia, includeau în titlurile tipărite în program cuvîntul „răscoală", dar în cursul prezentării încă doi vorbitori l-au înlocuit cu „revoluţie".

După sesiunile de comunicări, vizitatorii au mers cu autobuzul în cîteva sate din zonă, centre importante ale revoltei, unde au fost întîmpinaţi de grupuri mici de copii în uniforme de pionieri, cu buchete de flori, şi de părinţii acestora — ţărani sau mineri. Horea şi revolta sa au devenit pretextul unor festivităţi ad-hoc: copiii interpretau cîntece sau poezii pe tema revoltei, cărora li se răspundea cu discursuri ale istoricilor sau funcţionarilor judeţeni sau locali. Persoanele însărcinate cu aceste discursuri au vorbit despre eveniment — improvizînd în termeni accesibili oamenilor simpli — ca despre o revoluţie, prima din seria luptelor sociale şi

naţionale care au dus la socialism. Publicul varia ca mărime, de la sat la sat, de la circa douăzeci la aproximativ o sută de persoane, cei mai mulţi fiind cadre didactice sau părinţi. Peste tot, ţuică şi dulciuri de casă marcau evenimentul ca ocazie festivă incluzînd grupuri diverse; în cîteva locuri, mici concerte folclorice au accentuat spiritul festiv. Aproape pretutindeni, gazdele şi publicul fuseseră obligaţi să aştepte pînă la două ore, în frigul de sfîrşit de octombrie, mereu amînata sosire a oaspeţilor.

Festivităţile au fost reluate a doua zi cu o „sesiune ştiinţifică în plen", desfăşurată într-o sală mare, în faţa unui public de cinci-şase sute de persoane. Marea lor majoritate avusese aproape sigur oarecare pregătire superioară, cu excepţia unui număr de elevi de liceu (vreo 20 la sută)[16]. Pe scenă, se găsea o masă lungă, ornată cu inscripţia „200 de ani de la răscoala populară condusă de Horea" (programul tipărit o numea „Răscoala ţăranilor sub conducerea lui Horea"). Aşezaţi la masă, un număr de notabili: primarul oraşului; un ofiţer de la Editura Militară, unde apăruse cartea lui Pascu; un general specializat în istorie; trei profesori universitari din Bucureşti, Cluj şi Iaşi; academicianul Pascu; primul-secretar şi secretarul cu propaganda al comitetului judeţean de partid; preşedintele comitetului judeţean de Cultură şi Educaţie Socialistă; un cercetător de la prestigiosul Institut de Istorie „N. Iorga", din Bucureşti; directorul muzeului judeţean de istorie, organizatorul manifestării.

Secretarul cu propaganda a deschis sesiunea, urîndu-ne bun venit la sărbătorirea bicentenarului *răscoalei* ţărăneşti (folosind aşadar termenul consacrat). A urmat ofiţerul de la Editura Militară, care trebuia să „lanseze" cartea lui Pascu. Invocînd aniversarea a două sute de ani de la *revoluţia* lui Horea, el a explicat că armata avea obiceiul de a sprijini lucrări de referinţă cu caracter patriotic şi îl contactase pe Pascu pentru a-i comanda o lucrare demnă de acest eveniment. El a insistat asupra sentimentelor patriotice stîrnite de carte; modului în care ea sporea dragostea pentru regiunile în care avusese loc revoluţia şi pentru frontierele naţionale de acolo; demonstraţiei — făcută în carte — ale faptului că revoluţia lui Horea inaugurase seria revoluţiilor sociale şi naţionale care deveniseră o trăsătură permanentă a istoriei româneşti, culminînd cu desăvîrşirea acestei lupte în zilele noastre, sub

conducerea partidului. A venit apoi Pascu, cu primul din două lungi discursuri. Temele sale majore au fost caracterul patriotic al cărţii, în deplină armonie cu valoarea ei ştiinţifică; faptul că lucrarea se baza pe documente de curînd descoperite [aceasta însemna că deşi lucrarea „definitivă" a lui Prodan era recentă, evoluţii în înţelegerea revoluţiei erau previzibile, ca parte a progresului ştiinţei]; faptul că ea fusese inspirată de un discurs al lui Ceauşescu, în care evenimentul fusese numit revoluţie; sacrificiul lui Horea pentru cauza social-naţională, prefigurînd luptele ulterioare ce aveau să ducă la victoria comunistă cu patruzeci de ani în urmă.

Microfonul a revenit apoi primului-secretar. Citind o altă cuvîntare a lui Ceauşescu în care se folosea cuvîntul „răscoală" [acest citat apărea şi în program], şi folosind acelaşi cuvînt în mod consecvent, el a prezentat totuşi multe puncte ale argumentului pentru „revoluţie": că mişcarea nu a fost doar o acţiune de clasă, ci şi o mişcare naţională, care a contribuit la cauza politică a Naţiunii; că acoperise un teritoriu imens, nu doar o zonă restrînsă; că avusese cel mai radical program din vremea ei cerînd răsturnarea nobilimii, supunerea ei la regimul fiscal, împărţirea pămîntului şi aşa mai departe. Asemenea altor cîtorva participanţi, primul-secretar a invocat legătura intimă dintre prezent şi răscoala lui Horea, văzută ca început al erei moderne şi ca o pregătire a formării statului român unitar. El a observat că răscoala arătase caracterul progresist al ţărănimii, deoarece ea anticipase cu cinci ani principiile majore ale Revoluţiei franceze. Trecînd pe nesimţite la prezent, primul-secretar sublinia problema drepturilor *naţionale* şi rezolvarea acestei probleme sub conducerea partidului.

La sfîrşitul acestui discurs a intervenit un moment de exaltare patriotică, cînd copii în uniforme pionereşti au ridicat în picioare publicul cu recitări de poezie patriotică şi răpăit de tobe. Profesorul Pascu şi-a început atunci următorul discurs, echivalînd apărarea ţării cu apărarea poporului [etnic], şi evocînd marile sacrificii ale ţărănimii în această luptă. El a reamintit publicului că, în Transilvania, opresiunea fusese atît socială (de clasă) cît şi naţională, fiindcă ţăranii erau în majoritate dintr-un grup naţional, iar nobilii din celălalt. Astfel, deoarece orice luptă a ţăranilor din Transilvania era şi o luptă naţională, mişcarea lui Horea avea un caracter naţional; ea a devenit o revoluţie în momentul în care şi-a

formulat radicalul ultimatum. Aceşti oameni nu erau doar o bandă de ţărani în zdrenţe, a insistat el, ci aveau o adevărată organizare militară. (Şi Pascu a continuat, făcînd paralele între organizarea rebelilor şi cea a statului socialist.) Revoluţia a acoperit un vast teritoriu; ea urmărea nu restaurarea unei ordini vechi, ci crearea uneia noi, în cadrul unei singure ţări unificate etnic, grupînd împreună un popor care fusese divizat sub diferite naţiuni dominatoare. Această revoluţie era de o asemenea amploare, încît a devenit o problemă europeană. Ea exprimase preocupările Revoluţiei franceze cu cinci ani mai devreme. Şi cînd Horea a murit, a strigat: „Mor pentru naţiune", confirmîndu-şi rolul de martir naţional.

În continuare, au vorbit doi profesori universitari, care nu şi-au exprimat deschis dezacordul cu Pascu, dar i-au contrazis punct cu punct argumentele, deşi au făcut-o într-un limbaj academic voalat şi monoton. Ambii au denumit evenimentul „răscoală"; ambii au accentuat că ţăranii duseseră numai o luptă de clasă, lupta naţională fiind o preocupare doar a intelectualilor şi a clerului. Orice altă viziune răstălmăceşte dovezile istorice, susţineau ei, insistînd că indiscutabilele *consecinţe* ale răscoalei pentru mişcarea naţională românească nu implică totuşi nimic legat de *intenţiile* ţăranilor. Ei nu au putut cita nici o dovadă că rebelii doriseră să creeze o ţară unificată etnic — o opinie eronată, spuneau ei, repudiată în lucrarea magistrală a lui Prodan. Universitarii au fost de acord că răscoala fusese remarcată în Europa, dar au arătat că ea nu era cîtuşi de puţin comparabilă cu Revoluţia franceză, fiindcă structurile sociale erau complet diferite în cele două cazuri. Al doilea dintre aceşti vorbitori a invocat un spirit de responsabilitate ştiinţifică faţă de masele ţărăneşti care se sacrificaseră înainte cu două secole.

După o scurtă pauză, sesiunea s-a reluat cu lucrări care au continuat să alimenteze aceeaşi controversă, de obicei într-o manieră discretă, unii vorbind de răscoală, alţii de revoluţie. Aceleaşi probleme apăreau în mod repetat: semnificaţia evenimentului în istoria europeană, în special în legătură cu Revoluţia franceză, orizontul său teritorial, importanţa ultimatumului radical, organizarea militară, locul său în periodizarea istoriei româneşti, caracterul naţional sau de clasă, cu implicaţii pentru

resursele revoluţionare ale poporului[17]. Încheind cinci ore de şedinţă în plen, preşedintele Comitetului de Cultură a citit o lungă telegramă adresată lui Ceauşescu de cei prezenţi, mulţumindu-i că acordă o asemenea importanţă istoriei româneşti şi studiului răscoalei.

Această conferinţă a fost semnalul unui adevărat potop de sărbătoriri ale lui Horea, care a umplut mass-media din ţară toată luna următoare, s-a domolit oarecum o vreme, pentru a izbucni din nou ceva mai tîrziu, cu prilejul comemorării prinderii şi executării lui Horea. Multe din retrospective au servit drept cîmpuri de luptă pentru ideile de răscoală şi revoluţie, drept prilej de a relua mereu aceleaşi teme: rolul lui Horea în lupta naţională, anticiparea Revoluţiei franceze, ultimatumul radical, organizarea militară şi aşa mai departe. În toate aceste evenimente, teza „răscoalei" era susţinută de alte persoane (adesea foşti studenţi ai lui Prodan) decît Prodan însuşi, care a boicotat integral toate acţiunile publice. Iată un eşantion al acestora: discursuri la deschiderea anului universitar; două lungi filme de televiziune (acoperind fiecare cîte două seri); o serie de programe radiofonice; expoziţii în şcoli şi biblioteci, în toată ţara; sesiuni de comunicări ştiinţifice studenţeşti; discuţii ale specialiştilor cu elevi, grupuri de ofiţeri, muncitori; un film de lung metraj, o operă, o piesă de teatru, cel puţin două romane, toate produse pentru bicentenar; o producţie teatrală montată de muzeul etnografic; şi un simpozion în cadrul reuniunii anuale a Filialei Cluj a Academiei (la care cineva a fost auzit spunînd: „M-am săturat pînă-n gît de Horea")[18].

SEMNIFICAŢIILE DEZBATERII

Ce semnificaţie avea lupta în jurul lui Horea şi ce spune ea despre identitate şi despre politica istoriografiei româneşti? Cum au fost produse acţiunile şi comportamentele rezumate mai sus? Ce scopuri servea un ţăran transilvănean demult dispărut pentru descendenţii săi istorici? Încep să răspund la aceste întrebări ocupîndu-mă de situarea socială a celor implicaţi şi apoi urmărind ce implică termenii dezbaterii pentru identitatea naţională. De aici mă întorc la ce sugerează această luptă pentru semnificaţii privitor

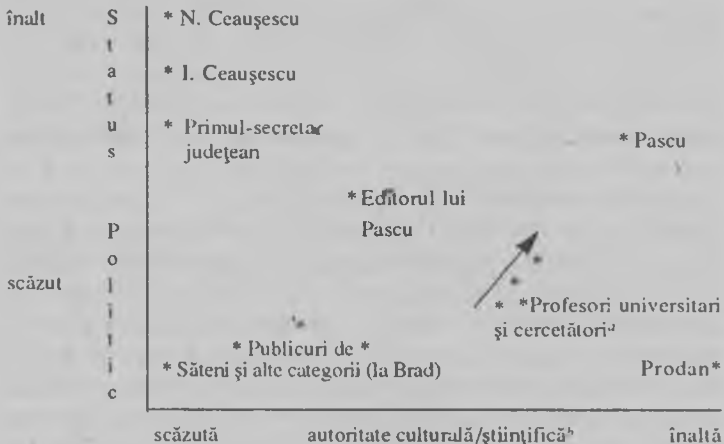
la socialismul românesc. Deşi festivităţile din 1984 nu erau prima ocazie în care Horea devenea util după moarte (în perioada interbelică el „devenise“ nu revoluţionar, ci împărat[19]), contextul socialist al acestei dezbateri mai recente îi afecta foarte mult producerea şi implicaţiile sistemice.

Actorii. Orice evaluare a semnificaţiei acestei dezbateri necesită înţelegerea identităţii participanţilor şi a poziţiilor instituţionale şi societale pe care le ocupau. Protagoniştii ei cei mai viguroşi, profesorii Prodan şi Pascu (născuţi în 1902, respectiv în 1914), erau amîndoi istorici profesionişti pregătiţi de acelaşi maestru în perioada interbelică. Deşi asemănători prin condiţia de academician şi prolificitate ştiinţifică, ei difereau unul de celălalt în mai multe privinţe, dintre care cele mai importante erau cele ce urmează. Prodan, spre deosebire de Pascu, participase multă vreme la tradiţia intelectuală de stînga şi era social-democrat înainte de venirea comuniştilor la putere. Deşi nu a fost niciodată membru de partid, el a fost ani de zile cel dintîi între materialiştii dialectici ai profesiei. S-a pensionat devreme (într-o dispută politică) de la catedra universitară pe care o primise în 1948, pentru a lucra în continuare independent. Pascu nu era doar membru de partid (după război), ci şi mult mai activ politic decît retractilul Prodan. Ca şef al mai multor organizaţii şi instituţii profesionale, el putea cu greu evita politica, datorită marelui interes al partidului pentru istorie[20]. A fost mai mulţi ani membru supleant al Comitetului Central şi a exercitat o mare influenţă asupra concepţiilor istorice ale lui Ilie Ceauşescu, al cărui consilier principal se zvonea că ar fi[21]. Mai interdisciplinar în orientare decît Prodan, opera lui Pascu urmărea de regulă să ofere sinteze cuprinzătoare ale cercetărilor existente, cu mai puţină documentare arhivistică decît aceea găsită în exhaustiv documentatele şi foarte specializatele lucrări ale lui Prodan. Într-un cuvînt, reputaţia lui Prodan se baza numai pe autoritatea sa ştiinţifică, în timp ce aceea a lui Pascu includea un mare adaos de status politic[22].

Deşi nu pot spune cine a iniţiat campania privind „revoluţia“ lui Horea, după jumătate de secol de referiri academice şi populare la eveniment ca o răscoală, pot arăta că era asociată clar cu cercuri

apropiate centrului puterii, mai degrabă decît celor strict academice. Mă bazez pe o verificare amănunţită, chiar dacă nu exhaustivă, a afilierilor instituţionale ale persoanelor folosind public una sau alta din etichetele „răscoală" sau „revoluţie". Socotindu-i numai pe aceia cărora le puteam înregistra o afiliere profesională cu istoria — aşadar, excluzîndu-i şi pe ziarişti, şi pe politicienii care citeau discursuri scrise de alţii —, le-am clasificat contribuţiile la cele două simpozioane la care am participat şi la propriile lor publicaţii (cărţi, articole de ziar, texte din periodice de specialitate, de la cel al Asociaţiei Istoricilor la cel al Institutului de Istorie a Partidului)[23]. Am plasat instituţiile în două grupe: (1) cele ataşate administrativ partidului, ministerelor Apărării Naţionale şi de Interne, şi (2) cele subordonate Ministerului Învăţămîntului, Consiliului Culturii, Academiei. Această grupare reflectă opinia mea potrivit căreia centrul strategic de conducere din România consta, în acea vreme, în concentrări de forţă, împreună cu partidul; celelalte instituţii erau relativ mai îndepărtate de ortodoxism marxist, control şi politică internaţională. Gruparea este şi conformă cu figura 2 din capitolul al doilea, statusul politic fiind asociat cu instituţiile din „centrul strategic", iar autoritatea ştiinţifică cu celelalte. Figura 4 prezintă viziunea mea asupra situării cîtorva persoane angajate în dispută în cîmpul astfel definit.

Eşantionul meu a cuprins 45 de istorici profesionişti care scriseseră sau se pronunţaseră cu privire la Horea de la apariţia cărţii lui Prodan şi ale căror afilieri instituţionale îmi erau cunoscute. Dintre cei 45, 31 la sută foloseau termenul „revoluţie", iar 71 la sută dintre aceştia erau cuprinşi în instituţiile din „centrul strategic". Aceste persoane îi includeau pe directorul Institutului de Istorie al Comitetului Central şi pe redactorii publicaţiei lui de specialitate; pe cei doi istorici ai acelui institut care erau binecunoscuţi ca fiind consilieri virtuali ai conducerii partidului în probleme istorice, ca şi supraveghetori oficiali ai tuturor cărţilor de istorie publicate (manualul lor cita verbatim părţi ale teoriei lui Pascu despre Horea)[24]; un alt general-istoric; şi doi dintre cei trei istorici din Comitetul Central (al treilea oscila). Aproape două treimi din cei 45 au optat pentru răscoală; 96 la sută erau în instituţii îndepărtate de centru — universităţi, institute de cercetare, muzee regionale[25].



[a] Săgeata indică direcţia la care aspiră persoanele care trec la „revoluţie".
[b] Vezi nota 23 pentru această modificare a variabilei de pe axa orizontală.

Figura 4. *Spaţiul statusului politic şi autorităţii culturale în istoriografie. Plasări aproximative ale participanţilor la dezbaterea despre Horea. (Estimări ale autoarei, care nu reflectă în mod necesar punctele de vedere ale participanţilor înşişi.)*

Din acest motiv, nu pare nepotrivit să considerăm „revoluţia" ca idee avînd curs în cele mai înalte cercuri conducătoare (dacă nu cumva era chiar introdusă de acestea, fie la iniţiativa istoricilor de serviciu, fie prin sugestii de sus)[26]. Întrebarea este atunci de ce doreau cercurile politice de vîrf — sau unele segmente ale lor — să susţină această inovaţie? Care era folosul ei ideologic şi politic? Ce tip de afirmaţii divergente, şi despre care sectoare ale vieţii româneşti, erau îngropate în chestiunile disputate? Aceste întrebări au cîteva răspunsuri posibile, în mare măsură speculative, fiindcă nu putem explora direct intenţiile conştiente ale inovatorilor — iar răspunsul nu s-ar reduce la ele, în orice caz. Pentru scopurile acestui capitol, cele mai importante răspunsuri sînt acelea legate de definiţiile identităţii naţionale româneşti şi de apărarea standardelor profesionale. Alte importante legături cu problemele

teoriei marxist-leniniste sînt tratate în Simmonds-Duke (1987: 199–201). Semnificaţia „revoluţiei" pentru un partid întemeiat pe marxism este crucială pentru înţelegerea în întregime a dezbaterii în jurul lui Horea, dar cum scopul meu aici este oarecum mai puţin cuprinzător, îl trimit pe cititor la textul lui Simmonds-Duke pentru acea discuţie. Notez doar că împletirea istoriei partidului cu istoria României antrena construirea unei serii de „revoluţii" prefigurînd-o pe cea comunistă; „revoluţia" lui Horea, în mod limpede, trebuia să fie un element al acestei serii.

„Revoluţia" şi identitatea naţională. Cartea profesorului Prodan despre Horea nu intenţiona să facă vreo afirmaţie despre identitatea naţională. În ciuda sentimentelor sale naţionale pasionate şi profunde, scopul său în carte era să lumineze o parte a istoriei luptei *de clasă*, căreia urma să i se asocieze mai tîrziu lupta naţională condusă de intelectuali (vezi Prodan 1971, 1984). Replica profesorului Pascu a transformat totuşi discuţia, aducînd-o în genealogia dezbaterilor de mai multe decenii privind identitatea românească şi specificul naţional. Acest lucru era cel mai evident în argumentul potrivit căruia revoluţia lui Horea o precedase pe cea din Franţa şi prin aceasta introdusese România în epoca modernă — o afirmaţie care făcea din societatea ţărănească a Transilvaniei secolului al XVIII-lea cea mai progresistă societate din lume, după America. O asemenea pretenţie era în acelaşi timp o afirmare implicită a decolonizării în raport cu Uniunea Sovietică şi un refuz de a recunoaşte influenţa majoră a Occidentului. Ea insista că românii pot realiza progrese sociale importante prin ei înşişi, chiar înaintea altor regiuni, considerate mai puternice şi mai progresiste. Această pretenţie era cu atît mai frapantă, desigur, cu cît era emisă puţin înaintea bicentenarului Revoluţiei franceze. S-ar putea considera că teza lui Pascu nu era pur şi simplu o „aberaţie" bazată pe linia partidului, ci o reacţie necesară împotriva hegemoniei Franţei în autoînţelegerea Europei (cf. Trouillot 1989).

Afirmaţia că ţăranii români anticipaseră Revoluţia franceză era o variantă a indigenismului: pentru a folosi termenul contemporan potrivit, ea era vădit protocronistă. Propoziţia sa centrală era „Mai întîi România", sau „Sîntem mai buni ca voi, esticilor sau vesti-

cilor". Asta înseamnă să spui că ţăranii români anticipaseră (adică nu fuseseră influenţaţi, ci realizaseră independent) dezvoltări occidentale majore ca principiile Revoluţiei Franceze. O afirmaţie similară a priorităţii — de data asta faţă de Uniunea Sovietică — era implicită în „intrarea în epoca modernă" a României, ea ieşind mai repede decît Rusia din înapoiere[27]. Această poziţie protocronistă în privinţa lui Horea era aşadar un semnal clar, pentru Vest ca şi pentru Est, că în ciuda copleşitoarelor datorii faţă de Vest, comerţului sporit cu U.R.S.S. şi creditelor sovietice, România nu intenţiona să fie vasalul nimănui[28].

Pe lîngă că făcea o declaraţie protocronistă către Est şi Vest, „revoluţia" lui Pascu reprezenta o provocare directă la adresa Ungariei. Acest lucru este mai evident în două puncte ale conferinţei de mai sus: afirmaţiile privind marea extindere teritorială a rebeliunii şi împletirea obiectivelor ei de clasă cu cele explicit naţionale. Graniţele propuse de Pascu se suprapuneau peste graniţa naţională prezentă cu Ungaria, ba chiar treceau oarecum de ea, incluzînd întreaga zonă a Transilvaniei care e încă revendicată de iredentiştii maghiari. Prin urmare, teza „revoluţiei" punea indiscutabil în circulaţie pretenţii internaţionale agresive. Numind evenimentul revoluţie care nu era numai de clasă, ci şi naţională, se întăreau foarte mult vechi revendicări (în interpretarea mai multor specialişti cu care am discutat), pentru că aceasta era o declaraţie mai dură împotriva ungurilor, care stăpîneau în acea vreme regiunea şi încă mai contestau frontierele. În ideea de revoluţie este inerent un grad de conştiinţă de clasă şi de intenţie premeditată care lipseşte răsculaţilor; această conştiinţă mai puternică este o mai puternică incriminare a nedreptăţilor suferite sub asuprirea maghiară. Argumentul pentru revoluţie conţinea încă un motiv antimaghiar: dacă mişcarea lui Horea era prezentată ca fiind una *naţională*, atunci nimeni nu mai poate susţine că toţi membrii grupurilor exploatate s-au unit împotriva asupririi, într-o luptă „frăţească", fără deosebire de naţionalitate, aşa cum scriau textele socialiste[29]. Astfel, ungurii încetaseră a mai fi „fraţi" revoluţionari.

Publicul vizat de această teorie pare să fie larg. El îi includea nu doar pe ţăranii şi minerii din Brad, şi nu doar acele grupuri din România care considerau că apărarea Naţiunii este datoria lor

morală (o parte importantă a autodefinirii inteligheniilor est-europene din toate timpurile), ci şi un public internaţional. O dovadă în acest sens este că broşuri popularizînd teza „revoluţionară" au fost distribuite la o conferinţă internaţională ţinută în vara 1985 la Bucureşti, la care au participat mai mulţi cercetători occidentali. „Revoluţia" nu era deci numai un element propus viziunii populare asupra trecutului, o legitimare a partidului, sau un apel pentru sprijin din partea altor membri ai elitei; era şi un act voalat de agresiune teritorială[30].

„Răscoala", ştiinţa şi Europa. Pentru intelectualii a căror autoritate ştiinţifică era mai puţin amestecată cu politica, aceste chestiuni de relaţii internaţionale erau fie lipsite de interes, fie formulate inacceptabil. Ce conta pentru ei era, pe de o parte, o apărare a „metodelor academice" şi a „integrităţii ştiinţifice", garantate prin separarea ştiinţei de politică, şi, pe de altă parte, relaţia lor cu Europa. Relaţia ştiinţei cu politica era problema formulată cel mai frecvent de partizanii „răscoalei" cu care am discutat. (De comparat cu importanţa „autonomiei esteticului" pentru antiprotocronişti, în capitolul cinci.) Ei erau preocupaţi, mai întîi, să apere folosirea adecvată a terminologiei ştiinţifice, susţinînd că poziţia lui Pascu viola standardele marxiste. De fapt, aceasta era principala obiecţie a lui Prodan: el considera ridicolă încercarea de a aplica termenul „revoluţie" unui eveniment care contrazicea atît de limpede caracteristicile teoretice principale ale unei astfel de transformări (nu introducea o nouă ordine socială, nu avea o conducere de clasă pregătită să efectueze tranziţia spre o asemenea ordine şi consta în mod covîrşitor din ţărani — pe care Marx îi considera o clasă nerevoluţionară). În al doilea rînd, grupul „răscoală" era preocupat de interpretarea corectă a evenimentelor în context şi într-o manieră academică. Ei refuzau să vadă revolta ca parte a luptei naţionale (nu de clasă), deoarece erau convinşi că aceasta pur şi simplu nu se potrivea în contextul epocii şi implica prezentismul cel mai lamentabil. Cei mai mulţi susţinători ai ideii de „răscoală" acceptau ca definitivă analiza lui Prodan şi respingerea de către el a probelor unor idealuri naţionaliste ale ţăranilor rebeli; ei considerau că judecata sa ştiinţifică era impecabilă. Cît despre faptul că Horea ar fi anticipat Revoluţia

franceză, asta le ofensa nu doar ideea unui context potrivit, ci şi simţul proporţiilor: pur şi simplu, nu exista nici o comparaţie pertinentă între structurile sociale şi consecinţele celor două cazuri. În opinia partizanilor răscoalei, aşadar, pervertirea de către „revoluţionari" a acestor axiome ştiinţifice era o corupere a ştiinţei motivată politic — o apreciere pe care, bineînţeles, „revoluţionarii" o respingeau. În primul discurs al lui Pascu, prezentat mai sus, el mărturisea deschis coexistenţa armonioasă a ştiinţei cu patriotismul: mai mult, el îl critica adesea pe Prodan pentru că se retrăsese din viaţa publică, spunînd că aceasta era o abdicare de la răspunderile civice ale unui intelectual.

În ochii grupului „răscoală", nu doar ştiinţa trebuia apărată, ci propriul sentiment al moştenirii intelectuale, insultat de indigenism şi de teza cu privire la Revoluţia franceză. Pentru mulţi intelectuali români din toate timpurile, legăturile culturale cu Europa au fost o valoare majoră. Occidentul îi înzestrase cu literaturi şi tehnici fundamentale atît ca instrumente profesionale cît şi ca afirmări ale identităţii împotriva barbarilor de la Răsărit. Protocronismul „revoluţiei" lui Horea submina valori pe care cei din grupul „răscoală" le revendicau pentru ei şi pentru ţară. Într-un anumit sens, întreaga dezbatere în jurul lui Horea se reducea la adeziunea neclintită a acelui grup la valori pe care le asociau cu ideea de Europa şi de ştiinţă a Luminilor, idei a căror vigoare pentru intelectualii est-europeni a frapat adesea pe observatorii străini (vezi Kundera 1984). „Ştiinţa" de a cărei eclipsă se temeau ei era pur şi simplu una din numeroasele valori paneuropene de care erau profund legaţi.

Aşadar, ceea ce transpare din lupta în jurul lui Horea, poate neaşteptat, este o dezbatere privind practicile profesionale şi, împreună cu ea, o dispută privind identitatea României în lume. Unii participanţi evidenţiau legături şi valori cu rădăcini în civilizaţia europeană occidentală, considerînd atitudinea negativă a celorlalţi pentru aceste valori ca barbarie. Ei apărau o idee despre România şi practica intelectuală cu rădăcini în autoritatea ştiinţifică nepătată de politică. Alţii, preocupaţi poate de delicata situaţie internaţională a României între creditori estici şi vestici, susţineau o Românie independentă şi o autoritate ştiinţifică bazată pe considerente politice.

PRODUCEREA DEZBATERII: COMPETIŢIE INDIVIDUALĂ ŞI INSTITUŢIONALĂ

Am descris mai sus o luptă între două grupări de istorici, folosind în mare măsură termenii care apăruseră în controversele lor şi referindu-mă la comportamentul lor deschis. Aş dori acum să reflectez asupra proceselor competitive din care cred că a apărut sărbătorirea lui Horea. Interpretarea mea se bazează pe vechile mijloace auxiliare ale etnografiei: intuiţia, bîrfa, zvonurile. Discut două forme de concurenţă, anume dorinţe de mobilitate individuală (similare celor discutate în capitolul cinci) şi competiţia între instituţiile care produceau istoriografie. Obiectivul meu este de a arăta că, în ciuda gradului înalt de control central din România, sistemul era de asemenea caracterizat prin anarhie şi competiţie, aspecte ale „statului slab" socialist (vezi capitolul doi).

Pentru unii cititori, această discuţie poate veni ca o surpriză. Cum se putea spune, dată fiind ubicuitatea lui Horea, că centrul era slab? În abordarea unor asemenea chestiuni, nici o analiză a *produselor* culturii române — tipul de material folosit în multe analize politice ale acestor sisteme — nu poate înlocui înţelegerea modului în care produsele sînt realizate. Horea era ubicuu tocmai *deoarece* regimul era relativ slab. Contribuţia principală a regimului la această comemorare excesivă consta în (1) insistenţa în a cere tuturor cadrelor să facă dovada unor activităţi de masă; (2) finanţarea cel puţin parţială de asemenea activităţi; şi (3) binecunoscuta predilecţie oficială pentru ritualuri secularizate închinate unor eroi şi date, în special o obsesie a anumitor cifre rotunde (10, 25, 50, 100, 200 etc.) (vezi Binns 1979–1980). Din moment ce aceste directive şi ajutoare au devenit parte integrantă a definiţiei lumii pentru românul obişnuit, într-un context societal de resurse sărace şi de competiţie intensă pentru obţinerea lor — situaţia de după mijlocul anilor '70 —, mare parte a comportamentelor se datorau membrilor societăţii, nu directivelor unor puteri concentrate la vîrf.

Bicentenarul lui Horea era un excelent exemplu de modul în care statul putea fi prădat, prin eforturile multor persoane de a-şi

construi şi aranja poziţiile sau de a-şi urmări obiectivele individuale şi instituţionale pe cheltuiala statului. Fiecare dintre acţiunile care-l sărbătoreau pe Horea trebuia organizată de cineva: un activist de partid dintr-o şcoală sau fabrică, directorul unei edituri, unei biblioteci sau unui muzeu, şeful unui institut sau studio cinematografic, redactorii numeroaselor ziare şi reviste, conducătorul unui cerc studenţesc de istorie. Uneori aceste persoane primiseră o directivă de la superiori — mînaţi şi ei de un plan de activitate. Aceasta se întîmpla frecvent pentru sărbători care erau cîmpuri obligatorii de activitate politică, precum zilele independenţei României şi eliberării de sub fascism, dar revolta lui Horea nu părea să fie un cîmp obligatoriu de acest fel. Totuşi, orice director de muzeu sau de institut, activist de partid la întreprindere sau redactor care alcătuia un plan de activitate anual ştia că o asemenea dată semnificativă din istoria naţională putea fi un argument cîştigător în competiţia pentru fonduri şi pentru aprecieri favorabile din partea superiorilor ierarhici[31]. Trebuia să fii nebun — în locul lor — să *nu*-l sărbătoreşti pe Horea, cînd toate tendinţele sistemului îi presau din ce în ce mai mult pe directorii instituţiilor culturale, pe activişti şi pe intelectuali să-şi umple dosarele, să-şi mărească productivitatea, sau să-şi piardă funcţiile.

Faptul că excesivele festivităţi dedicate lui Horea plecau parţial de la asemenea motive carieriste mi-a fost limpezit de o conversaţie informală cu un organizator al unei asemenea acţiuni, care îşi descria lupte tenace pentru obţinerea de aprobări şi fonduri şi eforturile care îi fuseseră necesare pentru a justifica de ce întreprinderea lui trebuia să-l revendice pe Horea. El mi-a mărturisit oarecum pe şleau motivele sale: fiindcă publicul avea un interes relativ mare pentru Horea, acest eveniment urma să-i aducă un „profit“ din vînzarea de bilete, esenţial pentru depăşirea disperatelor constrîngeri bugetare. Avînd în vedere ce inutile erau revelaţiile acestui domn — i-ar fi fost mai uşor să insiste, asemeni altor români (mai ales în discuţii cu străini), că guvernul îl obliga să facă asta — sînt înclinată să-i cred povestea. Exemplul arată în ce măsură eroismul şi martiriul lui Horea deveniseră o resursă pentru promovarea indivizilor şi instituţiilor prin prădarea statului, dat fiind contextul oferit de conducere.

În acest caz, persoanele cele mai nerăbdătoare să tragă un folos de pe urma lui Horea erau birocraţii şi intelectualii (inclusiv activiştii de partid din instituţii), grupurile din România cele mai plauzibile apte să profite din naţionalism şi istorie naţională[32]. Destinul rebeliunii lui Horea în România ceauşistă ne revelează caracterul foarte specific al acelei societăţi, în care centralizarea excesivă se conjuga cu extrema anarhie. În cazul lui Horea, anarhia provenea din multiplele utilizări necoordonate ale rebeliunii sale, printre care cele operate de scriitori, activişti, oameni din administraţie, istorici ai partidului şi armatei, precum şi mici birocraţi care puneau în scenă cele cinci luni de sărbătoare. Centralizarea, pe de altă parte, se manifesta prin modul în care aceste grupuri vedeau că fondurile, aprobările, mobilitatea, aprecierea şi aşa mai departe veneau *de la vîrf.* Centralizarea resurselor necesare supravieţuirii încuraja exact tipul de acţiuni evocate de Horea. Dar rezultatul *nu* arăta un regim totalitar impunîndu-şi voinţa intelectualilor şi folosindu-i pentru a-şi legitima stăpînirea. Iar imaginea care se conturează — cea a unui conflict violent, cu grupuri concurînd pentru resursele necesare supravieţuirii şi înaintării — este o imagine mult mai puţin ordonată decît una care ar arăta o societate hăituită de un partid puternic, deşi în anumite contexte, o parte a timpului, anumite grupuri din partid dominau fără îndoială situaţia.

O parte din competitivitatea pe care tocmai am descris-o reflecta dorinţa indivizilor de a-şi îmbunătăţi propriile poziţii; uneori ea se combina şi cu ambiţiile lor pentru instituţiile care îi susţineau. Informaţia care mi-a stat la dispoziţie nu-mi permite mai mult decît supoziţii cu privire la cele din urmă. Asemenea supoziţii merită însă făcute dacă, aşa cum sugerez, poziţia specială a istoriografiei în producţia culturală o supunea în mai mare măsură proceselor competitive birocratice şi instituţionale decît celor de cvasi-piaţă discutate în capitolul cinci. Aceasta ar face procesele pe care sînt pe cale să le schiţez proporţional mai semnificative în modelarea politicii culturale din istoriografie decît în alte domenii.

Dincolo de numărul mare al comemorărilor lui Horea, cred, se găsea lupta dintre institutele de istorie, menţionată mai înainte în acest capitol. Cu includerea istoriei partidului în istoria „întregului

popor" s-a declanşat o luptă importantă între Institutul de Istorie a Partidului (şi cei pe care îi consider aliaţii săi din istoria militară) şi celelalte institute de istorie, pentru controlul cercetărilor asupra acestui nou obiect de studiu. Inovaţia „revoluţionară" a slujit o ofensivă a istoricilor apropiaţi partidului prin accentuarea rolului organizării militare în revolta ţărănească[33] şi prin transformarea lui Horea într-un precursor al luptei revoluţionare a partidului. Aceşti istorici puteau apoi lega revoluţia lui Horea de interpretarea pe care o dădeau altor evenimente în care invocau o „tradiţie" a „luptei întregului popor", construind o entitate unitară, organică formată din armată, partid şi întregul popor (vezi, de exemplu, I. Ceauşescu *et al.*, 1985: 41, 101, 132)[34]. Prin „revoluţie", aceşti istorici şi-l apropriau pe Horea, pentru a-l include în propria genealogie. Faptul că inovaţia a fost lansată de cineva care nu era într-un Institut de Istorie a Partidului sau de istorie militară (cu toate că era cineva cu legături strînse cu Ilie Ceauşescu) nu invalidează ipoteza mea, fiindcă, odată lansată ideea „revoluţiei", mai trebuiau găsiţi şi susţinătorii ei. Aceia care au fost adunaţi de ea aveau propriile lor ţeluri.

Este chiar posibil ca institutele de istorie a partidului şi de istorie militară să-i fi comandat lui Pascu lucrarea despre revoluţia lui Horea. Cel puţin aşa pretindea editorul cărţii, fapt menţionat mai sus. Aceasta sugerează posibilitatea suplimentară ca luptele instituţionale să fi fost legate de războaiele dintre diferite edituri. Industria editorială nu era deloc mai unită decît cercetarea istorică: diversele edituri aveau relaţii diferite cu cenzura, erau subordonate unor segmente diferite ale birocraţiei, puteau aştepta subvenţii diferite. Acţiunea energică a unei edituri îi putea mări puterea în raport cu alte instituţii similare şi poziţia în cadrul birocraţiei în general. De aceea directorii şi redactorii nu luptau în special (sau nu numai) pentru mai multe resurse *de la centru*, ci pentru achiziţii prestigioase care le puteau facilita obţinerea altor titluri prestigioase; ei adunau din toate direcţiile resurse care puteau fi transformate în proiecte mai mari şi mai multă activitate. Într-un cuvînt, ei acţionau ca segmente ale birocraţiei alocative descrise în capitolul doi. Impulsul primit prin aceste achiziţii nu numai că putea asigura planul editurii în condiţiile „autofinanţării". Lucru mai important, asemenea achiziţii sporeau capacitatea alocativă a acelei edituri.

Îmi bazez această interpretare pe o conversaţie auzită accidental, în care directorul unei edituri importante discuta pe larg cu un istoric care colabora cu editura, despre semnificaţia faptului că obţinuse pentru ea (sînt cuvintele lui) drepturile pentru editarea enormei opere a lui N. Iorga. Cînd am remarcat că, din cauza mărimii întregii opere, asta suna mai mult a bătaie de cap, el a replicat triumfător că era mult mai important prestigiul pe care l-ar fi cîştigat astfel editura şi autorii pe care spera să-i atragă în consecinţă. Pe scurt, i-ar fi sporit puterea de birocrat. Prin analogie, Editura Militară, care publicase cartea lui Pascu, obţinuse colaborarea unui „nume" important, un autor apreciat de mulţi în marele public şi printre istorici. Această editură se bucura de un statut special: cărţile ei nu treceau prin canalele obişnuite de cenzură şi putea publica lucrări îndrăzneţe mai uşor, dar suferea oarecum de pe urma imaginii în general negative a armatei în lumea intelectuală. Obţinerea cărţii lui Pascu poate să fi fost o parte dintr-o strategie instituţională pentru a-şi îmbunătăţi palmaresul. Asta putea să-i şi faciliteze accesul la mai multe resurse: însuşi editorul cărţii lui Pascu mi s-a plîns că pentru romane de calitatea a treia se putea comanda hîrtie pentru a publica 80–100 000 exemplare, în timp ce el trebuia să poarte un adevărat război ca să obţină un tiraj de 50 000 de exemplare pentru o carte de istorie. Cum auzisem şi poveşti despre eforturile altui editor de a obţine hîrtia pentru un tiraj mare al unei cărţi voluminoase, e uşor de crezut că redactorii şi directorii de edituri obişnuiau să monteze adevărate comploturi pentru a-şi mări pretenţiile la hîrtie.

Cititorii sceptici în legătură cu această imagine a manevrelor şi căutării de resurse instituţionale nu au au băut destulă ţuică cu românii angajaţi în producerea culturii. Nu era nevoie să crezi toate amănuntele ca să vezi ceva important în modul în care vorbeau despre munca lor: directori care trăgeau sfori pentru a obţine un vagon şi mergeau personal cu el la fabrica de hîrtie, pentru a transporta şi depozita hîrtia cerută de o tipografie; cercetători care încheiau contracte de cercetare speciale („autofinanţare") ce generau resurse financiare independente cu care scoteau diverse publicaţii, folosind un vicleşug de numerotare a volumelor dintr-o serie pentru a depăşi de cinci ori planul aprobat iniţial; autori

care îşi lua manuscrisul de la cenzură şi, pe drumul către tipografie, înlocuiau paginile cenzurate cu pagini ştampilate identic. Munca de producţie culturală era plină de poveşti similare, instituţionale şi individuale. Cînd i-am întrebat pe doi dintre aceşti haiduci culturali care era miza acţiunii lor, au răspuns „E o luptă în cadrul istoriografiei!“ „Pentru a obţine influenţă?“, am întrebat. „Nu: o luptă pentru a stabili direcţia viitoare a istoriografiei româneşti.“ Acelaşi răspuns, la fel de pasionat, putea fi obţinut de la persoane din ambele tabere ale dezbaterii despre Horea. În spatele răspunsului stăteau mize cum ar fi: cine va scrie manualele şcolare (numind răscoala lui Horea revoluţie?) şi cine urma să formeze conştiinţa istorică a viitoarei generaţii, sau practicile profesionale şi specializările noilor cercetători.

Centralizarea istoriografiei sub control politic

În capitolul doi am prezentat un model al socialismului real pus în mişcare de o tendinţă a resurselor de a se concentra sub controlul aparatului politic. Atît acolo cît şi în capitolul cinci am căutat să arăt că unul dintre principalele mecanisme în obţinerea acestui rezultat era competiţia *din interiorul „spaţiului“ intelectual*, mai curînd decît aceea între „oamenii de ştiinţă“ şi „partid“. Cred că prezentul exemplu ilustrează aceeaşi idee. Dintr-o dispută cu rădăcini (o pot spune cu oarecare siguranţă) într-o simplă vendetă personală între doi istorici, au apărut două tabere potrivnice, cu combatanţi dispuşi în şiruri aflate faţă în faţă, şi cu auxiliari mişcîndu-se încolo şi încoace printre ei. Disputa dintre Pascu şi Prodan a conturat un cîmp de posibilitate discursivă. În cadrul acestuia, persoanele şi instituţiile acumulau partizani şi îşi fortificau poziţiile, anexînd dezbaterea la propriile lor proiecte. Poziţiile erau, pe de o parte, protocronismul şi o apărare a adevărului ca valoare politică, iar pe de altă parte, europenismul şi o apărare a adevărului ca valoare ştiinţifică. Litigiul asociat era: trebuie ca autoritatea ştiinţifică a

intelectualilor să fie un auxiliar al statusului politic? Unde se află centrul de greutate al cîmpului de forţe ale cărui coordonate sînt „cultura“ şi „politica“? Răspunsurile erau, inevitabil, turnate în idiomul identităţii naţionale.

Cum servea această dispută la concentrarea şi mai accentuată a resurselor sub controlul aparatului politic? Cred că aceasta s-a întîmplat în cel puţin două moduri importante: dezbaterea întărea anumite premise ideologice utile puterii, şi permitea centrului politic o exhibare a puterii care proiecta o imagine de forţă a regimului, subminînd în acelaşi timp percepţia alternativelor posibile. Cu alte cuvinte, sugerez că *punerea în scenă* a dezbaterii avea efecte semnificative asupra publicului, într-o manieră destul de independentă de conţinutul ei specific. Nu privesc aceste efecte ca pe intenţia conştientă a actorilor. Mai curînd, sugerez că relaţiile de putere — înţelese într-un mod mai apropiat de Foucault decît de Max Weber — operează cel mai semnificativ în maniere neevidente şi, tocmai de aceea, deosebit de important a fi identificate.

O consecinţă sistemică fundamentală a inovaţiei „revoluţionare“, în opinia mea, era faptul că ea constituia, sau construia, putere politică. A redefini trecutul înseamnă a exhiba stăpînire asupra prezentului; dacă redefinirea este acceptată sau nu e probabil mai puţin important decît faptul că ea a fost arătată ostentativ. Controlul şi-a pus în evidenţă musculatura, a cerut atenţie, s-a anunţat. Vehiculul său fusese familiar tuturor — un personaj din trecut de care auzise aproape orice om cu patru clase primare — şi acum se întîmplă ceva cu el: este schimbat. Mai bine zis, cu vorbele probabile ale unui ţăran ardelean, „*Ăştia* îl schimbă“. În timp, această schimbare putea întări puterea printr-o victorie asupra intelectualilor din opoziţie, dacă noua etichetă rezista. Eu sînt totuşi mai puţin interesată de acea posibilitate, în raport cu alta, care priveşte mai curînd românul mediu decît elita. Schimbarea lui Horea putea fi semnificativă pentru putere nu prin modificarea imaginii telespectatorilor lipsiţi de educaţie asupra înfăptuirilor lui Horea, ci într-o manieră mai subtilă, implicînd efectele unui set limitat de tehnici asupra unui public restrîns: includerea sătenilor în spectacole şi în parada academică de la conferinţa descrisă mai sus[35].

Vizitele de după-amiază ale „domnilor“ învăţaţi din toată ţara, care ţineau discursuri despre revoluţia lui Horea unor grupuri locale de ţărani şi mineri, trebuie să-i fi convins pe săteni de importanţa ocaziei. Vizitele erau impresionante din mai multe motive. Mai întîi, ele erau prezentate fără echivoc ca evenimente politico-festive: nici un sătean care se uitase vreodată la televizor nu putea să nu observe că forma primirii noastre era identică celei rezervate celor mai importante personaje ale ţării, în primul rînd Ceauşeştilor. Copiii aliniaţi pe alei, florile oferite persoanelor din alai, cuvîntările şi aplauzele, amestecul acestora cu ritualurile de bază ale ospitalităţii săteşti (ţuica sau vinul şi prăjiturile), toate acestea împreună cu teama respectuoasă a ţăranilor faţă de persoanele cu studii înalte: întreaga configuraţie pregătea o foarte marcată exhibare a puterii şi cunoaşterii, coborîte în şcoli şi cămine culturale rurale. Maniera exhibării nu lăsa nici un dubiu în legătură cu cine era mai important şi cine era acolo doar pentru a sluji.

În al doilea rînd, în acest cadru ceremoniile comunicau oamenilor simpli cît de semnificativă era istoria lor, o istorie destul de importantă pentru a aduce un grup de distinşi oameni de ştiinţă din toată ţara în satele lor. Mesajul era comunicat în modul cel mai visceral, prin aducerea trupurilor oamenilor în forumurile în care mesajul era prezentat în public şi pe viu (nu în spaţiul mai personal şi mediat din faţa televizorului, acasă). Unele din aceste trupuri — cele ale copiilor — nu numai asistau, ci de fapt recreau viaţa şi faptele lui Horea, în (mult pregătitele) poezii şi scenete puse în scenă pentru savanţii oaspeţi. Festivităţile comemorative gravau în neuronii oamenilor atît puterea statului care îi supusese, cît şi noţiunea istorică de identitate care era ocazia pentru asta.

Un al treilea element vital al festivităţilor era că ele arătau controlul statului asupra Timpului, nu numai prin exhibarea puterii sale de a controla trecutul (şi prin urmare prezentul) prin înscenarea emfatică a unei redefiniri a istoriei, ci şi prin demonstrarea capacităţii sale de a expropria timpul şi efortul altora. Ocazia era o exhibare magnifică a capacităţii statului de a aduna Timp de la persoane în viaţă şi a-l redistribui morţilor. Prin mobilizarea trupurilor atîtor copii şi părinţi, care aşteptau ore întregi în frig, prin obligarea oamenilor de a procura făina şi zahărul pe

cartelă pentru a face din ele, cheltuind timp şi muncă, prăjituri, împreună cu orele de repetiţii implicate de impresionanta sincronizare a recitărilor copiilor: prin toate acestea, trupurile oamenilor erau informate despre subordonarea lor faţă de o putere definitorie. Festivitatea întrupa aproape literalmente istoria şi subordonarea ca aspecte ale existenţei zilnice a oamenilor. Cu toate aceste procedee, Horea şi legătura sa cu puterea, statul şi Naţiunea erau sădiţi în aceşti săteni şi elevi la un nivel mai profund decît acela atins de spectacolele televizate şi memorizarea manualelor şcolare: Horea şi tot ce implică el intrau şi în sîngele lor.

În toate aceste privinţe, sărbătorirea lui Horea exhiba şi constituia simultan puterea, prin dramatizarea supunerii. Horea era un dar ceresc pentru statul slab român: el oferea un excelent pretext pentru proiectarea unei imagini de forţă, oferind populaţiei o experienţă viscerală a subordonării şi construindu-i credinţa faţă de puterea regimului — ceea ce, desigur, îl întărea efectiv. Prin comemorări ca aceea a lui Horea, românii au ajuns treptat să creadă că nu aveau nici o alternativă. Aceasta, conform definiţiei dată în capitolul întîi, constituie un moment de legitimare.

Era un moment confirmat, culmea ironiei, de chiar intelectualii care credeau că se opun puterii şi totuşi contribuiau la legitimarea ei. Contribuţia lor era parţial un efect al modului în care evenimentul era pus în scenă. Mai întîi, diviziunea dintre scenă şi public, dintre procesiunea de Demnitari Savanţi şi umilii săteni imobilizaţi în aşteptare, era o diviziune definită în termenii volumului relativ de cunoştinţe: între cei buni să vorbească şi cei buni doar să asiste. Ea întărea ideea că autoritatea era rezervată *experţilor*, nu oamenilor de rînd, ceea ce excludea pe toată lumea cu excepţia celor cu studii, de la un rol politic semnificativ. În al doilea rînd, observatorii neinformaţi nu realizau cîtuşi de puţin că persoanele de pe scenă discutau în contradictoriu; tot ceea ce vedeau ei era prăpastia dintre experţi şi ei înşişi. Aceasta tulbura percepţia publică a distincţiilor dintre categoriile de experţi — diviziuni în cadrul elitei — şi reducea şansa alianţelor mixte, între anumiţi oameni de pe scenă şi anumiţi oameni din public[36]. Ea îi separa pe aceia care posedau în cea mai mare măsură mijloacele pentru a organiza schimbarea sistemului existent de cei care puteau fi un sprijin social în vederea acestei schimbări. Dacă supu-

nerea este, în parte, subminarea alternativelor, atunci practicile care l-au comemorat pe Horea au adîncit experienţa populară a supunerii: faţă de autorităţile „iniţiate".

Simpla punere în scenă a acestor evenimente nu era decît una din modalităţile — cea indirectă — prin care toţi participanţii, indiferent de poziţie, construiau autoritate pentru regim. Toţi partizanii lui Horea, „revoluţionari" sau nu, erau captivi în unul şi acelaşi efort colectiv, în ciuda dezacordurilor dintre ei: acela de a fortifica şi mai mult premisa competenţei/cunoaşterii şi altor două premise fundamentale ale ideologiei politice, premisele importanţei istoriei şi a Naţiunii. Tocmai în dezbaterea în jurul lui Horea se combinau „răsculaţii" şi „revoluţionarii" pentru a crea spectacole ideologice prin care populaţia era şi mai mult supusă celor „iniţiaţi", ca şi pentru a perpetua conştiinţa istorică şi naţională a românilor — pietre unghiulare atît ale statului român cît şi ale altora din Europa de Est. Premisa importanţei istoriei era, desigur, terenul pe care avea loc întreaga dezbatere. Prin simplul fapt de a se angaja în dezbatere, toate taberele acceptau că trecutul era o chestiune de importanţă vitală. Fiindcă nici una din aceste persoane evident importante nu răspundea „Şi ce dacă?" la vreuna din întrebările istorice, observatorii neavizaţi puteau conchide numai că aceste chestiuni erau cruciale. Aşa se întîmpla şi cu Naţiunea: propunînd diferite concepţii asupra identităţii naţionale şi luptei naţionale, adversarii consolidau mult folosita idee, fundamentală pentru discursul public şi savant timp de două secole, potrivit căreia identitatea naţională a românilor şi apărarea ei politică sînt de o semnificaţie capitală. Susţinînd că Horea lupta sau nu lupta pentru Naţiune însemna să elimini întrebarea dacă lupta naţională merita atîta agitaţie: agitaţia însăşi spunea că *trebuia* să merite. Indiferent dacă spuneai, „România mai întîi" sau „România cu Europa", aşadar, insistai pentru menţinerea pe agendă a chestiunii identităţii naţionale.

Pare destul de limpede că dezbaterea a reprodus aceste două premise ideologice (Naţiunea şi trecutul). Premisa cunoaşterii merită însă un comentariu suplimentar. Discutînd implicaţiile diferitelor opinii asupra lui Horea, am semnalat că grupul „răscoală" apăra noţiunile de adevăr şi ştiinţă; dar nu numai ei aveau aceste preocupări. De fapt, controversa dintre „răsculaţi" şi „revoluţionari"

era importantă în parte pentru că, între ei, polemiştii adăugau forţă ideologică noţiunii de „adevăr" — care servea, bineînţeles, atît premisele marxism-leninismului cît şi poziţia intelectualilor care păzesc porţile adevărului. Spre deosebire de literatură sau filozofie, istoriografia este un teren important pentru construirea noţiunilor despre adevăr, deoarece marxismul susţine că istoria e o ştiinţă (o afirmaţie care dădea atîta putere istoricilor români, încît nu am auzit niciodată pe cineva care s-o conteste, spre deosebire de colegii lor occidentali). Istoricii socialismului nu-şi pierd vremea cu simple interpretări istorice: ei se îndreaptă direct spre lăcaşul adevăratei cunoaşteri.

Apărarea adevărului străbătea discursurile ambelor tabere ale dezbaterii despre Horea, aşa cum rezumatul lor, prezentat mai sus, a arătat clar. Profesorul Pascu, de exemplu, afirma limpede că versiunea patriotică pe care o dăduse revoltei lui Horea nu era cîtuşi de puţin incompatibilă cu adevărul istoric, opinie cu care editorul său s-a declarat de acord. Preocuparea pentru adevăr era încă mai evidentă în scrieri ulterioare ale unora din aceste persoane, mai ales în urma publicării celebrei istorii maghiare a Transilvaniei. Acea lucrare a provocat o carte a lui Pascu şi Ştefănescu, intitulată *Jocul periculos al falsificării istoriei*. Diversele articole strînse în ea erau intitulate „Răstălmăciri şi falsificări ale istoriei", „Trecutul trebuie mărturisit", „Adevăruri incontestabile şi contestări ale adevărului", „Rectificarea istoriei sau rectificarea frontierelor?", „Cui foloseşte denaturarea adevărului istoric", „Poziţie fermă împotriva falsificatorilor şi denigratorilor istoriei noastre naţionale" şi aşa mai departe (Pascu şi Ştefănescu 1987). Se poate descoperi în aceste articole, ca şi în întreaga presă de masă şi în alte scrieri profesionale, mai ales ale unor istorici ai partidului (de exemplu, I. Ceauşescu *et. al.*, 1985; Popescu-Puţuri 1983), o obsesie pentru ideile de adevăr şi minciună. Textele îşi anunţă drept scop, de exemplu, „slujirea adevărului istoric" şi oferirea unei „imagini adevărate" a „ceea ce s-a întîmplat într-adevăr" (I. Ceauşescu *et el.*, 1985 VII, X). Istoria este apărată ca „ştiinţă a adevărului", în care „realitatea sfîrşeşte... prin a se afirma" (Pascu şi Ştefănescu 1987: 73). „Adevărata ştiinţă", se spune, va combate erorile propagate de aceia care nu reuşesc să facă o analiză obiectivă a realităţilor sociale (Popescu-Puţuri 1983: 41).

În unele texte, acest interes se insinuează într-o asociere a *României* cu adevărul şi a *străinilor* cu minciuna. De exemplu, doi istorici atacă un coleg după cum urmează, adresîndu-şi întrebarea celor care supervizează revista în care publică cel din urmă:

„Cum nu a sesizat nimeni faptul că [X] este cunoscut în frontul istoric românesc ca un element de discordie care falsifică istoria naţională, promovează teze neştiinţifice, ce se regăsesc frecvent şi în lucrările unor istorici de peste hotare preocupaţi de denigrarea istoriei poporului român...?" (în Pascu şi Ştefănescu 1987: 227).

Ilie Ceauşescu scrie crîncen despre opiniile formulate „fără nici un temei [de] unii istorici străini conduşi de interese exterioare ştiinţei şi adevărului obiectiv" (I. Ceauşescu 1984: 15). Un alt istoric îşi cheamă colegii la combaterea „falsificărilor adevărului istoric, manifestărilor de cosmopolitism şi nihilism naţional" (Şt. Ştefănescu 1978: 37)[37], iar altul critică teoriile şi interpretările denaturate prin care puterile dominante susţin că stăpînirea lor distrugătoare era de fapt progresistă (Popescu-Puţuri 1983: 41).

Deşi este clar că majoritatea acestor comentarii erau adresate „falsificatorilor" şi „denigratorilor" din Ungaria (sau din Uniunea Sovietică, dar asta se insinua mai rar deschis), lectura unora dintre aceste texte dă o impresie generală a României ca insulă de adevăr pur înconjurată de o mare de calomnii străine poluante. Este sarcina istoricilor să propage adevărul, să aducă lumină ignoranţilor şi înşelaţilor acestei lumi. Cei din tabăra adversă, ca Prodan şi alţi istorici români care considerau că se opun intervenţiei puterii în domeniul lor, reprezentau altfel adevărul şi protecţia lui: imaginea lor nu era cea a *României* înconjurate de pîngăriri *străine* ale adevărului, ci a unor contaminări *interne*, politice, ale adevărului. Asta nu sugerează că asemenea oameni de ştiinţă nu vedeau nici o minciună propagată de peste hotare cu privire la trecutul românesc, ci accentuează îngrijorarea lor faţă de poluarea cu intenţii politice a autorităţii ştiinţifice.

Adevărul, spune Michel Foucault, este un sistem de proceduri pentru producerea, reglementarea şi circulaţia afirmaţiilor; el este legat de puterea care îl susţine şi are efecte de putere care îl extind. În lupta pentru a defini şi controla „adevărul" în istoriografia românească observăm o confruntare între diverse propuneri de sis-

teme pentru producerea şi circulaţia afirmaţiilor. Unul din aceste sisteme a fost puternic asociat cu regimul comunist şi a exprimat dubii grave în legătură cu veracitatea afirmaţiilor provenind din afara graniţelor României. Aceasta reaminteşte imaginea lui Jowitt, prezentată în capitolul trei, a „regimului de castel“ care se autopercepe ca fiind împresurat de un mediu poluant. Susţinători ai acestei imagini acumulau ştiinţa şi adevărurile despre Naţiune în slujba transmiterii autoimaginii regimului lor de castel către lumea exterioară. Cel de-al doilea sistem, asociat cu Prodan şi cei ca el, făcea apel la standarde de competenţă şi integritate profesională, aşa cum sînt ele definite în Occident. Poluarea, pentru ei, venea de la efectele contaminante ale politicii asupra purităţii ştiinţei. Ambele grupuri foloseau ideile despre adevăr pentru a-şi apăra colţul de teren intelectual, un grup definindu-şi teritoriul prin apropierea de politică, iar celălalt prin distanţa faţă de ea (vezi fig. 4). Membrii fiecărui grup şi-au delimitat teritoriul în raport cu colegii lor prin revendicarea dreptului de a defini „adevărul“ pe baza propriilor criterii.

Am susţinut în această secţiune că oamenii de ştiinţă şi activiştii de partid participau împreună la acţiunea de creare, întărire şi utilizare a simbolurilor culturale înzestrate cu forţă ideologică. Nu conţinutul specific al afirmaţiilor lor, ci constituirea discursului în general îl făcea pe acesta ideologic: nefăcînd explicite premisele unei dezbateri, participanţii întăreau acele premise ca terenuri pentru dispute şi revendicări. Prin simpla lor invocare — chiar dacă într-o controversă —, noţiuni precum cunoaşterea, Naţiunea şi istoria, atît de cruciale în contextul românesc, dobîndeau continuu forţă în practicile sociale ale acestei societăţi, fiindcă nici una dintre ele nu era respinsă ca bază de dispută. Deoarece ambele tabere acceptau că disputa era în jurul cunoaşterii, Naţiunii şi trecutului, nimeni nu-şi punea întrebarea dacă aceste lucruri trebuiau sau nu să aibă o semnificaţie excepţională. Tocmai prin aceste suprimări inconştiente se construiesc ideologii, şi împreună cu ele, anumite temeiuri pentru legitimitate prin suprimarea întrebărilor care puteau aduce în prim plan posibilităţi alternative.

Am sugerat de asemenea că deşi ne gîndim de regulă la „ideologie“ ca rezidînd în conţinutul unui mesaj, cele mai multe din consecinţele ideologice ale comemorării lui Horea rezultau, mai

curînd, din practicile care o implementau. Horea era transmis prin practici specifice, care aveau loc în contexte publice peste demarcaţia dintre vorbitori şi auditori. Din această punere în scenă, publicul înţelegea că se spunea ceva important (chiar dacă el nu sesiza toate implicaţiile), şi că puterea era exhibată. Aceste două lucruri — forma discursului (dezbaterea) însăşi şi practicile prin care s-a făcut public — arată cum contribuia istoriografia la slujirea legitimităţii centrului, în moduri nu întotdeauna comentate.

Nu aş dori totuşi să conchid că opoziţia avea numai efecte de întărire a sistemului. Cel puţin reproducerea unor premise ideologice ca Naţiunea, trecutul şi ştiinţa le punea pe acestea la dispoziţia nu numai a regimului, ci şi a persoanelor dorind să apere Naţiunea *împotriva* celor aflaţi la putere, care o corupeau (o idee cu mari antecedente istorice). La finele următoarei secţiuni mă întorc la această chestiune, întrebîndu-mă ce alte consecinţe pentru putere decurgeau din încercarea istoricilor de a-i rezista.

Istoriografia partinică

Am sugerat mai sus cîteva modalităţi importante prin care dezbaterea despre Horea crea sau reproducea resurse simbolice care puteau fi util încorporate de către aparatul puterii. În această secţiune finală depăşesc aspectele specifice ale dezbaterii în jurul lui Horea pentru a analiza succint cîteva elemente ale istoriografiei ca proprietate a aparatului politic românesc. Ce direcţie ar fi luat istoriografia dacă tendinţele centralizatoare ale sistemului ar fi putut merge pînă la capăt?

Un aspect important al istoriei la care aspira aparatul politic era noul subiect aflat în construcţie: *întregul* popor român. Lupta de clasă se estompa progresiv, împreună cu separaţia dintre istoria partidului şi restul istoriei românilor. Ţăranii deveneau o clasă revoluţionară, cu o „avangardă" de intelectuali rurali autodidacţi ca Horea. Ori de cîte ori un român din trecut părea să fi făcut ceva contrar interesului naţional, se pretindea ori că nu avusese de ales, ori că slujea un interes naţional pe termen *mai lung*; sau se desco-

pere, că fusese de fapt străin şi că nici măcar nu fusese *din* „popor". De exemplu, unii istorici susţineau că fascismul fusese un fenomen marginal în România pînă cînd naziştii nu-l impuseseră românilor, care ori nu aveau putere să reziste, ori „imitau modele străine" nepotrivite caracterului naţional (I. Ceauşescu *et el.*, 1985: 12; vezi şi C. Sorescu 1982). Pe scurt, românii care nu erau victime erau trădători, ceea ce înseamnă că nu erau cu adevărat români. Pe măsură ce istoria neamului era împinsă tot mai departe în negura veacurilor, devenea tot mai limpede că „poporul" care conta în România erau românii etnici, nu minorităţile, unguri, germani, ţigani etc. — intrate în regiune după secolul al IX-lea. Ca şi în cazul protocronismului, aşadar, observăm crearea unei istorii care expulza străinii din comunitatea celor aleşi. Acest tip de istorie se potriveşte perfect nu numai cu o economie de lipsuri (vezi discuţiile din capitolele doi şi cinci), ci şi cu definiţia dată de Claude Lefort „ideologiei totalitare" (Lefort 1986: 284–286): ea reprezenta statul slab al lui Ceauşescu drept întruparea puternică şi unitară a „întregului popor". Tipul de istorie produs de persoanele apropiate partidului arată extrem de bine cît de deplin înlocuise discursul naţional accentele caracteristice ale marxismului.

În al doilea rînd, noua istorie se baza pe un foarte nou fel de timp, în curs de definire. Am observat mai sus că, în sărbătorirea lui Horea, oamenii trăiau o apropriere a timpului lor, confiscat şi folosit în alte scopuri de o forţă exterioară. Dar remodelarea timpului mergea mult mai departe, iar istoriografia era prin excelenţă sfera în care acest proces avea loc. Prin metode diverse, timpul era aplatizat, imobilizat — în ciuda tuturor lozincilor de inspiraţie marxistă despre progres şi mersul înainte al istoriei. Aceste metode includeau decontextualizarea evenimentelor, o negare expresă a principiului potrivit căruia evenimentele diferă în funcţie de contextul în care se întîmplă. Astfel, o noţiune ca „revoluţia" însemna acelaşi lucru cu privire la un eveniment din preistorie şi unul din prezent, fiindcă partidul era atemporal înscris în ambele. Noi dispoziţii date istoricilor şi editurilor interziceau folosirea toponimelor ne-româneşti, indiferent de perioada aflată în discuţie[38]; în consecinţă, specialiştii în istorie veche şi medievală trebuiau să folosească etichete total anacronice pentru

locurile despre care scriau — ca şi cum ai numi. „Petersburg" oraşul respectiv într-o discuţie despre anul 3000 î. Chr. Autarhia economică propovăduită de Ceauşescu era descoperită retrospectiv ca fiind obiectiv al multor conducători ai trecutului: statul dac centralizat din anul 70 î. Chr. era acelaşi tip de stat ca în secolele al IX-lea sau al XX-lea d. Chr. Românii fuseseră români din timpuri imemoriale. Cartea lui Ilie Ceauşescu, de pildă, susţinea că poporul fusese întotdeauna unul şi acelaşi: el nu era transformat de fiecare dată cînd un nou popor migrator (romani, slavi, mongoli) intra în regiune: „[E] bine ştiut că poporul român a rămas mereu acelaşi, închegat, unitar şi omogen în vatra sa dintotdeauna", cel mult împrumutînd cîte puţin din civilizaţia romană şi cîteva cuvinte de la slavi (I. Ceauşescu 1984: 16).

Se construia un timp atemporal, care nu trecea, şi în care partidul era etern imanent. Pavel Câmpeanu exprimă asta admirabil: „Devenirea e înlocuită de repetiţia infinită. Golită de substanţa sa, însăşi istoria devine atemporală. Mişcarea perpetuă lasă loc imobilităţii perpetue... Istoria... pierde atributul duratei" (1986: 22). Acest curios timp plat era teleologic, dar într-o manieră diferită de teleologia progresistă a marxismului: în locul acesteia se instalase o teleologie a continuităţii şi imanenţei, cu un partid prezent în pîntecul timpului din primul moment. Combinaţia acestei teleologii cu pierderea elementului durativ al timpului a fost minunat surprinsă într-un banc românesc: „Ce sărbătorim noi la 8 mai 1821? O sută de ani pînă la înfiinţarea Partidului Comunist Român". Era de asemenea un timp obedient faţă de dictatul administrativ. Aceasta apare limpede din decizia Comitetului Central de a fixa o dată la care Burebista întemeiase primul stat dac pe teritoriul României actuale (Georgescu 1981: 65). O problemă pe care arheologii şi istoricii fuseseră incapabili să o rezolve prin decenii de cercetări era astfel lămurită printr-o trăsătură de condei a lui Ceauşescu. Aşadar, timpul creat era un timp ce asculta de voinţa partidului, un timp asupra căruia partidul era stăpîn. Era un timp foarte diferit de „timpul omogen vid" pe care Anderson îl consideră caracteristic naţiunilor construite de capitalism; semăna mai bine cu timpul specific lumilor precapitaliste sacre şi imperiale (1983: 28–40).

Aceeaşi idee apare şi în lucrarea lui Ceauşescu. *Istoria poporului român* (Ceauşescu 1983 a), o culegere de texte din discursurile în care menţionase evenimente istorice. Cartea este organizată în cinci secţiuni, prima conţinînd observaţii despre relaţia necesară a istoriografiei cu politica şi celelalte patru ocupîndu-se de antichitate şi Evul Mediu, de secolele XIV–XIX, 1821–1918 şi 1919–1948. Organizarea textelor în fiecare secţiune dezminte însă aparenta considerare a timpului real (aşa cum sugerează preluarea unei periodizări): ele sînt dispuse strict în ordinea cronologică a *enunţării lor ca discursuri*. Adică, un eveniment din anul 1300 d. Chr. menţionat într-un discurs din 1968 va preceda un eveniment din 350 î. Chr. menţionat într-un discurs din 1969. Ce dovadă mai bună s-ar putea găsi pentru dorinţa partidului de a stăpîni timpul, pentru capacitatea sa de a redefini întreaga dimensiune a temporalităţii în afacerile omeneşti? Şi pe bună dreptate: timpul, ca şi limbajul, se numără printre mijloacele fundamentale de producţie în viaţa socială. Definirea timpului poate afecta, de exemplu, realităţi sociale legate strict de timp, ca productivitatea muncii şi plusvaloarea.

Aproprierea modului în care istoria este produsă apare şi în alte trăsături ale *Istoriei* lui Ceauşescu. Volumul a fost pregătit de directorul Institutului de Istorie a Partidului, a cărui prefaţă afirmă că lucrarea era menită să-i călăuzească pe istoricii de profesie, plină cum era de intuiţii şi formulări teoretice care aveau să le îmbunătăţească activitatea privind toate problemele istoriei româneşti. Ceauşescu este prezentat ca omul care le-a redat românilor strămoşii eroi şi trecutul glorios, dezvăluindu-le *adevărata* semnificaţie. Prin el „am putut să ne cunoaştem părinţii, strămoşii, să devenim noi înşine“ (Popescu-Puţuri 1983: 8), adică, fără cunoaşterea trecutului de către partid am fi ignoranţi, fără Întîiul Părinte nu am avea acces la genealogia noastră. Ceauşescu ne cere să căutăm istoria noastră *acasă* (*ibid.*, 9). Adică să nu-i căutăm pe români în relaţie cu Europa sau în altă parte, aşa cum fac unii istorici. Lucrarea este explicit prezentată ca un mijloc de producţie istorică ulterioară: preţioasele indicaţii teoretice şi metodologice date de Ceauşescu oferă o bază fermă pentru producerea unor tratate monumentale care să sintetizeze istoria română şi pentru înţelegerea adecvată a materiilor prime oferite de cercetările isto-

ricilor (p. 47). Aparatul critic din finalul volumului, se spune la p. 50, urmăreşte să-i orienteze pe cei care doresc o cunoaştere mai profundă a istoriei multimilenare a românilor. Acest text de 534 pagini are o bibliografie de 10 pagini în care apare un singur autor: Nicolae Ceauşescu, autoritatea supremă, standardul absolut de competenţă istorică.

Acesta este, aşadar, punctul culminant al istoriografiei partinice. Unii dintre creatorii ei erau aparatcici, ca Popescu-Puţuri, dar alţii erau mai mult decît atît; istorici profesionişti, oameni ca Ştefan Pascu, ai cărui colegi consideraseră cîndva că opera sa era de mare calitate potrivit standardelor profesionale, pînă cînd scrierile lui au început să creeze revoluţii pentru aparat. Pascu nu era singurul istoric profesionist angajat în asemenea dezbateri susţinînd o poziţie cu implicaţii clare pentru putere. Printre ceilalţi care au procedat la fel, mulţi erau adînc convinşi că forma lor de practică profesională era o datorie patriotică şi un serviciu adus Naţiunii. Unii dintre ei erau, desigur, „oportunişti“ (exact cum unii dintre oponenţii lor mai timizi erau „laşi“ — nici o parte nu avea aici monopolul moralei), dar unii erau de asemenea devotaţi valorilor pe care ei le considerau ca fiind cele mai importante: susţinerea încrederii în sine a României, de exemplu, sau opoziţia faţă de ceea ce ei percepeau ca denigrări din partea străinătăţii. Aceşti oameni erau legaţi de instituţii cărora le slujeau zelos cauza prin manevrele împotriva instituţiilor rivale, mai puţin active in sprijinirea valorilor „adevărate“ ale Naţiunii, pentru a le priva de resursele necesare scrisului istoric. De la competiţia lor pornea centralizarea controlului.

Care era atitudinea istoriografiei partinice faţă de istoricii care se opuneau linguşirilor? — faţă de oameni ca Prodan şi Zub şi alţii care îşi continuau propriul program, propunînd ceea ce *ei* defineau ca standard de moralitate şi autoritate ştiinţifică? Erau distruse aceste focare de „producţie independentă“? Istoricii care atinseseră un anumit grad de notorietate erau greu de anihilat, în parte tocmai fiindcă ei produceau lucruri de valoare pentru România. Vizele pentru călătorii în străinătate puteau fi refuzate, ca o aluzie subtilă; manuscrisele puteau fi blocate interminabil, dar cele mai multe vedeau pînă la urmă lumina tiparului, spre deosebire de articolele vreunui critic literar sau volumele unui poet care

ofensaseră autoritățile. Mai obișnuite decît reducerea la tăcere erau eforturile insistente de a recupera aceste persoane, cu acumulările lor de prestigiu moral și profesional, pentru proiectele centrului. Protocroniștii, de exemplu, făceau adesea propuneri eminenților și deschis anticentriștilor Prodan și Zub, pentru a crea o aparență a adeziunii lor la protocronism — le acordau premii pentru opera lor și le solicitau sprijinul pentru inițiative protocroniste. Deși aceste încercări de cooptare nu veneau de la centrul de partid propriu-zis, s-au înregistrat și situații de acest gen: Dinu Giurescu relatează că înalte oficialități îi ceruseră să semneze o diatribă antimaghiară în 1984, asociindu-i astfel numele charismatic la proiectele lor[39].

Ce resurse mai rămîneau la dispoziția acelor istorici care totuși doreau să se împotrivească la cooptare? În afara ținutei morale și a autorității științifice care îi făcuseră ținte ale cooptării, nu mare lucru. Centrul politic știa cum să găsească fisurile în armura unui om de știință care l-ar fi determinat să ia în serios oferta de sus — intrarea fiicei sale în universitate, păstrarea slujbei de către soție, invitația de a petrece cîteva luni în Franța. Din acest punct de vedere, ceea ce i-a permis academicianului Prodan să persiste în autonomia sa profesională era tocmai lipsa unor asemenea obligații (nu avea copii, el și soția sa erau la pensie, avea minime ambiții de călătorie). Singurul lucru care ar fi putut interesa acest tip de istoric și pe cei care și-au asociat numele cu al lui era recunoașterea independentă a reputației sale științifice: și mai ales, recunoașterea Occidentului. Intelectualii recunoscuți și sprijiniți de Occident aveau ceva mai multă libertate de manevră decît ceilalți, fiindcă autoritățile erau mai puțin dispuse să-i reducă la tăcere. Astfel, alegerea academicianului Prodan ca membru de onoare al Asociației Istorice Americane în 1986 a fost salutată entuziast mai ales de acei istorici care credeau că și ei urmează exemplul său[40].

Date fiind concluziile mele din secțiunea precedentă, cum putea avea vreo eficiență opoziția lor față de centru? Am susținut acolo că „răsculații“ care își vedeau dezbaterea cu „revoluționarii“ ca opunîndu-se amestecului puterii în istoriografie ajutau totuși la reproducerea ideologiei naționale și la întronarea cunoașterii, ambele elemente servind potențial aparatul politic prin faptul că

îi asigurau momente de legitimare. Atunci, cum puteau unii istorici să menţină vie o definiţie diferită a disciplinei lor fără a sluji într-un fel oarecare puterea, oricît de neintenţionat? În ce măsură realizau ceva istoricii care-şi dedicau opera de o viaţă perpetuării valorilor şi definiţiilor trecutului care difereau de cele privilegiate şi amplificate de partid?

Eu cred că realizau ceva, dincolo de faptul că întăreau ideologiile bazate pe Naţiune şi cunoaştere, care ar putea contribui la legitimarea altor regimuri decît cel al lui Ceauşescu. Eficienţa lor este de găsit mai puţin în conţinutul argumentelor lor cît în practicile lor profesionale. Chiar dacă a apăra cunoaşterea şi competenţa putea întări aceste temeiuri pentru legitimarea partidului, a insista pentru alte standarde profesionale pluraliza în mod necesar mediul, sfidînd astfel încercarea de a totaliza toate mijloacele de producţie. A insista, asemenea lui Prodan, că istoria se scrie pe baza unei lecturi îndelungate a documentelor, an de an, deceniu de deceniu, prin specializarea într-o perioadă şi învăţarea idiomurilor, ritmurilor şi excentricităţilor ei, însemna a oferi un model profesional diferit de acela oferit de cei care adnotau doar surse secundare şi discursuri ale lui Ceauşescu, ori se „specializau" în întreaga istorie românească, din paleolitic pînă în epoca modernă. O carte de istorie care respecta specificităţile contextelor pe care le descria, sau care refuza să vadă un stat modern sau un popor român în anul 150, era greu de recuperat pe baza definiţiilor detemporalizatoare şi decontextualizatoare ale istoriografiei partinice. Un istoric care refuza să accepte încercările de remodelare a tezelor sale, pentru a nu fi obligat să accepte termenii de discuţie impuşi de adversar (asemenea acelor specialişti marginalizaţi care refuzau să intre în partid chiar cu preţul unei catedre universitare) demonstrau tuturor că nu exista doar o singură opţiune în producerea istoriei, chiar dacă alternativele erau periculoase şi descurajante.

Din acest motiv a devenit Prodan un simbol — pe bună dreptate — şi încă un simbol mult mai puţin ambiguu decît rebelul ţăran care era eroul său[41]. Pentru acei istorici care sperau să menţină un spaţiu în teritoriul intelectual care să nu necesite validare politică, el reprezenta fără echivoc longevitatea şi forţa practicilor profesionale de dinaintea regimului comunist. Istoricii

români petrecuseră mai bine de două secole în dispute publice vehemente cu privire la trecut, producînd un corp de discurs şi practici profesionale care dobîndiseră o anumită autonomie. Forme mai vechi ale lor continuau să trăiască în oameni ca Prodan, care le învăţase într-o eră anterioară şi le transmitea prin inculcarea unor norme privind modelul unei discipline de cercetare. Ca toate disciplinele academice, istoriografia este o colecţie de practici, foarte materiale în dezvoltarea lor şi rezistente la schimbare. Asemenea practici făceau din activitatea intelectuală disciplinară nu numai un instrument în slujba partidului, ci şi o forţă potenţial independentă. Tradiţiile sale şi reînsufleţirea lor de către oameni ca Prodan făceau ca interpretările istorice să fie greu de schimbat de către centru fără luptă.

Aceste practici împiedicau în mai multe feluri concentrarea resurselor şi mijloacelor de producţie culturală în aparatul politic, dar noi ne vom opri la un singur exemplu. Cînd Ceauşescu a făcut apel, la mijlocul anilor '70, la „frontul istoricilor" pentru a produce o nouă sinteză în zece volume a istoriei româneşti, el făcea apel la o profesiune recent întărită prin reabilitarea persoanelor şi operelor epurate în stalinism. Disciplina era deci populată de o mare varietate de practicieni, mai mult sau mai puţin maleabili, mai mult sau mai puţin ambiţioşi. Dar asemenea Uniunii Scriitorilor în aceeaşi perioadă, fruntaşii profesiunii tindeau să fie „reformişti" şi profesionişti din afara aparatului, instalaţi în poziţii puternice la sfîrşitul anilor '60 şi la începutul anilor '70. Aceste persoane, însărcinate cu producerea noului *Tratat de istorie a României*, au trecut serios la lucru potrivit ideii lor despre normele profesionale decente.

Totuşi, cînd primul volum — cel tratînd despre originile românilor — a fost gata, dacomania ajunsese să facă ravagii la Bucureşti. Directorii institutelor au fost instruiţi să schimbe contribuţiile subalternilor lor la *Tratat*, pentru a reflecta mai multă influenţă dacă şi mai puţină influenţă romană. Cei care răspundeau de primul volum au refuzat. În consecinţă, matriţele acelui volum au fost topite, şi nici acela, nici altele — de multă vreme terminate şi aşteptînd în sertarele autorilor — nu au mai apărut[42]. Explicaţia era parţial intransigenţa profesională şi parţial, se zvonea, opoziţia ambiţioaselor centre de istorie militară; deoarece

ele nu fuseseră prinse în planul iniţial de publicare, s-au decis să blocheze proiectul. Dacă acest zvon este adevărat, el arată cum rivalităţile instituţionale (mai curînd decît *diktat*-ul centrului) distrug focarele de producţie care se opun controlului central. Şi dacă zvonul nu e adevărat, rămînem cu o mare tăcere, produsă sfidător de anumiţi istorici care insistau asupra standardelor pluraliste şi interpretărilor plurale. Aşa cum se înţelege din acest exemplu, trebuie să analizăm forţele care produceau cultură în România lui Ceauşescu nu numai din ceea ce se scria, ci şi din ceea ce oamenii refuzau să scrie.

Acest capitol a arătat, pe baza unei dispute nesemnificative în jurul unui ţăran ardelean de multă vreme dispărut, cum dezbaterile care păreau a se purta în jurul unor etichete erau şi dezbateri asupra identităţii româneşti; cum ceea ce arăta a opoziţie faţă de valorile promovate de centru contribuia la întărirea unora dintre punctele de sprijin ale regimului; cum competiţia între indivizi şi instituţii în cadrul unui sistem birocratic-alocativ tindea să aducă producţia istorică şi mai mult sub controlul centrului politic; şi, în fine, cum, la nivelul practicii profesionale, exista totuşi o anumită fricţiune împotriva acestor tendinţe centralizatoare. În capitolul ce urmează, tratez un caz care încurcă unele aspecte ale cazului „Horea“ şi care a oferit fricţiune împotriva centralizării nu numai la nivelul practicilor ci şi în conţinut.

CAPITOLUL AL ŞAPTELEA

„Şcoala" filozofului Constantin Noica

„Visez o şcoală în care să nu se predea, la drept vorbind, nimic. Să trăieşti liniştit şi cuviincios, într-o margine de cetate, iar oamenii tineri, cîţiva oameni tineri ai lumii, să vină acolo spre a se elibera de tirania profesoratului. ... nu vedeţi că au şi ei de spus ceva, de mărturisit ceva? Şi nu vedeţi că noi nu avem întotdeauna ce să le spunem? Sîntem doar mijlocitori între ei şi ei înşişi. (Dar nici asta nu trebuie să le fie spus). ... Stări de spirit, asta trebuie dat altora; nu conţinuturi, nu sfaturi, nu învăţături.

Constantin Noica

„Este o trădare să pactizezi cu secolul."

Julien Benda

„Ţara piere şi filozofii se piaptănă."

Butadă românească

În anii '80, viaţa intelectuală românească a fost foarte înviorată de publicarea a două cărţi, *Jurnalul de la Păltiniş* şi *Epistolar*, una scrisă şi cealaltă editată de Gabriel Liiceanu. Numesc persoanele implicate în aceste cărţi şi evenimente din jurul lor „Şcoala" lui Constantin Noica, mentorul lui Liiceanu şi focarul explicit sau implicit al unei mari părţi din discuţie. Pentru mulţi intelectuali, cele două cărţi au reprezentat evenimentul deceniului, în ciuda

faptului că problemele strict filozofice abordate nu erau accesibile aproape nimănui. Cărţile au adunat o recoltă bogată de recenzii, comentarii, denunţuri şi alte observaţii publice, şi au adus la suprafaţă cu o claritate aproape fără precedent un număr de chestiuni din politica culturală. Într-adevăr, în ciuda faptului că-şi aveau originea într-o comunitate de filozofi şi în argumentele pentru locul filozofiei în cultura română, le găsesc semnificaţia mai ales în afara domeniului propriu-zis al filozofiei, în sfera politicii culturale. Tocmai din acest unghi discut „Şcoala“ lui Noica[1].

Oamenii din cercul cel mai intim al lui Noica erau printre cei mai marginalizaţi şi forma lor de producţie culturală (metafizica) cea mai misterioasă şi în general impenetrabilă dintre toate evenimentele, persoanele sau dezbaterile discutate în această carte. Totuşi, deoarece argumentele acestor filozofi s-au intersectat cu critica literară şi cu protocronismul, ele au dobîndit o mai mare vizibilitate decît dezbaterea cuprinsă în capitolul şase, privind domeniul mult mai central şi mai accesibil al istoriei. Discuţia mea include cercuri tot mai largi: în primul rînd Noica însuşi; apoi, discipolii săi cei mai apropiaţi şi alte persoane cu care au interacţionat intens (mă refer la aceştia ca la „noicieni“ sau „Şcoala lui Noica“, cu toate că mai mulţi dintre ei şi-au afirmat clar diferenţa faţă de Noica şi unul faţă de celălalt asupra unor puncte fundamentale); şi în cele din urmă, un cerc mai larg de persoane mai mult sau mai puţin favorabile şi mai mult sau mai puţin ostile lui Noica şi/sau celor mai apropiaţi discipoli ai săi[2].

Şcoala lui Noica reprezintă o concluzie potrivită a analizei mele privind politica culturală în România lui Ceauşescu. Şi mai limpede decît fenomenele discutate în capitolele anterioare, Noica era continuatorul direct al controverselor interbelice asupra specificului naţional, deoarece fusese o figură centrală a luptelor culturale din anii '30, şi (prin publicarea postumă a unor lucrări din ultimii săi ani) el şi-a continuat opera privind specificul naţional chiar după moartea sa în 1987. Observăm în „fenomenul Noica“ o serie de probleme tratate în capitolele anterioare, precum şi unele noi, care nu au apărut încă. Aceste probleme includ lupta dintre protocronism şi opoziţia lui sau dintre indigenişti şi occidentalişti, divizări între intelectuali şi publicul larg, pretenţii rivale la reprezentativitate culturală în numele valorilor naţionale, competiţia

între diferite discipline pentru a acapara autoritatea culturală, şi — deşi periferic — revendicări asupra locului marxismului în interiorul culturii legitime (şi astfel asupra variantelor unei tradiţii marxiste în viaţa culturală românească). Problema relaţiei culturii cu puterea este centrală şi în aceste evenimente: dar într-un grad nemaiîntîlnit atît de deschis în alte situaţii discutate în această carte, tot aşa este opoziţia între centralizare şi pluralism, discuţia în jurul modului de a se opune totalizării în producţia valorilor şi a modului de a le apăra de uzurparea politică.

Această ultimă problemă tulbură demarcaţiile relativ clare ale alianţei şi opoziţiei care au apărut în capitolele anterioare, deoarece Noica era un personaj neobişnuit de complicat. Dacă anumite figuri în capitolele precedente aveau, din perspectivă occidentală, o relaţie relativ consecventă cu puterea, în cazul de faţă tocmai etica unei relaţii cu puterea era problematică. Noica nu a fost în nici un caz eroul intransigent al unei opoziţii faţă de guvernarea totalitară a partidului, aşa cum ar putea apărea antiprotocroniştii principali sau istoricul David Prodan. De asemenea, Noica a avut o relaţie mai complexă cu cultura interbelică decît cineva ca Prodan, care era şi el activ în acei ani. În vreme ce Prodan a traversat anii '30 ca stîngist în mare măsură nebăgat în seamă, îngropat într-o arhivă de provincie de unde a fost catapultat într-o catedră universitară după 1945, Noica (împreună cu Mircea Eliade şi Emil Cioran) constituia centrul unui grup de intelectuali bucureşteni cosmopoliţi aflaţi în orbita filozofului de dreapta Nae Ionescu[3], asociere pentru care a plătit scump mai tîrziu. Istoria trecută şi recentă a lui Noica au făcut foarte ambiguă relaţia sa cu Partidul Comunist şi cu întregul cîmp pe care îl definea: această calitate i-a conferit o valoare simbolică specială. O mare parte din discuţia care urmează priveşte întrecerea între diferitele grupuri pentru a-l recupera pe Noica drept simbol, întrecere care dezvăluie chestiuni majore despre filozofie, producţia culturală, rolul identităţii naţionale în aceasta şi relaţia culturii cu puterea.

Pe scurt, acest capitol oferă următoarea interpretare. În timp ce rivalitatea facţională în istoriografie, literatură şi critica literară se petrecea în jurul întrebării ce grup sau instituţie reprezenta mai bine valorile culturale sau ştiinţifice româneşti, în filozofie problemele de reprezentativitate se intersectau cu întrebările privind

însăşi natura disciplinei şi locul ei în cultură şi în viaţa naţională. Şi asta deoarece, dintre toate disciplinele academice, filozofia a fost cea mai devreme anexată de guvernarea Partidului Comunist, care a instituţionalizat marxism-leninismul şi filozofia materialistă şi a suprimat toate celelalte forme ale gîndirii filozofice. „Criza" ulterioară a legitimării marxiste în România a eliberat parţial filozofia de servitutea ei faţă de putere, dar ea a trebuit apoi să-şi reconstituie consistenţa şi respectabilitatea. Aceasta a creat, cred, un context în care, în ciuda dominaţiei confortabile a unui anumit grup de filozofi în instituţiile filozofice, exista probabil mai mult spaţiu decît în alte domenii pentru ca tendinţele marginale să caute şi să obţină audienţă. Discipolii lui Noica ne oferă un exemplu revelator al modului în care activitatea marginală putea atrage atenţia asupra ei şi deplasa centrul de greutate al disciplinei. Cu alte cuvinte, acest capitol arată cum un grup şi mai marginalizat decît primii protocronişti din capitolul cinci au cîştigat vizibilitate, printr-o strategie foarte diferită. Inerent marginalităţii lor, totuşi, era un sens al urgenţei care i-a determinat pe partizanii lui Noica să sublinieze valoarea salvatoare (soteriologică) a culturii, capacitatea ei de a împiedica dispariţia românilor. Acest accent pe „mîntuire" îi plasa în apropierea religiei şi, prin urmare, îi opunea puterii, aşa cum făcea şi acumularea culturală pentru care pledau. În comparaţie cu practicile şi argumentele tratate în această carte, cele ale Şcolii lui Noica au articulat simultan o confruntare a culturii cu puterea şi posibilitatea unei viziuni alternative — baza unui cîmp ideologic diversificat şi, prin aceasta, a transformării societăţii din interior.

Este important de subliniat ceea ce nu este analiza pe care i-o fac lui Noica. În primul rînd, nu este o discuţie comprehensivă a filozofiei româneşti, care conţine o diversitate cu mult mai mare decît pot eu cuprinde. Mai mult decît capitolele cinci şi şase, materialul acestui capitol descrie tendinţe îndepărtate de centrul disciplinei pe care o tratează, chiar dacă ceea ce descriu constituia în mare măsură centrul de interes pentru un număr substanţial de intelectuali români. În al doilea rînd, datorită cunoştinţelor mele minime de filozofie, nu am nici o pretenţie să explic specificul operei lui Noica, lucru pe care îl las în seama altora (vezi, de

exemplu, Karnoouh 1987, 1990). Fac rezumatul gîndirii sale pornind de la discuţii cu filozofii români sau articole publicate de ei. Totuşi, deoarece Noica a devenit o figură de importanţă simbolică cu mult dincolo de mărunta lume a filozofiei, o figură liber invocată de literaţi, jurnalişti, activişti de partid şi alţii la fel de necalificaţi ca şi mine pentru a-i evalua contribuţia, mă simt îndreptăţită să adaug lectura mea amatoare celei pe care o fac toţi aceştia, pentru a explora sociologia celebrităţii sale. Noica, asemenea tuturor simbolurilor, avea mai mult decît un „înţeles" academic univoc. Este justificat să ne întrebăm cum a fost el atît de variat înţeles şi manipulat, cu tactici care includ uneori învăluirea lui într-un discurs profesionist impenetrabil celor neiniţiaţi, pe măsură ce diferite grupuri au încercat să-i fixeze semnificaţia în maniere favorabile propriei lor acţiuni şi defavorabile celorlalţi.

Cine era Constantin Noica?

Că Noica era un personaj ambiguu, ne putem uşor da seama din cîteva opinii:

„Constantin Noica are un aer anacronic şi pitoresc şi, ca Don Quijote, el ne face deopotrivă să rîdem şi să plîngem. Nu vom putea şti niciodată dacă este nebună frenezia sa ori gravitatea noastră" (A. Ştefănescu 1984).

„La o cît de grăbită privire, nu putem să nu sesizăm *raritatea* produsului cultural [ca Noica, *n.a.*]... În economia politică, raritatea nu este principalul criteriu de stabilire a valorii produselor, [deşi] în cazuri speciale, cum sînt cele ale aurului, diamantelor sau zăcămintelor radioactive, raritatea îşi spune cuvîntul. Această raritate poate fi reală sau întreţinută prin diferite strategii de cerere-ofertă. Ar mai trebui adăugat că aurul a fost folosit şi pentru verighete de cununie, dar şi pentru tranzacţii nu dintre cele mai oneste... La ce e bun Noica? ... Aş zice, fără răutate, că ebun la toate (Antonesei 1987).

„Noica... este un sihastru care doreşte să pună ordine în lume şi în cultură, fără să-şi dea seama în ce sofism cumplit cade" (Simion 1983).

„Se vor pune multe întrebări cu privire la credinţa lui Noica. Şi se vor spune de toate. Cu temei şi pentru unele şi pentru altele. Pe mine m-a rugat în mai multe

rînduri să-l adăpostesc aici, la schit! Putea să ceară altceva. Că nu era lipsit de idei şi nici indiferent faţă de moarte. A vrut aici! Şi nu mai comentez" (Prietenul lui Noica, mitropolitul Antonie Plămădeală, la înmormîntarea lui Noica).

„Noica nu era un om religios" (Prietenul lui Noica, N. Steinhardt).

„Noica şi discipolii săi constituie fără îndoială cel mai semnificativ eveniment intelectual al acestui deceniu; ceea ce încearcă ei să facă este de importanţă vitală."

„Noica şi grupul său nu sînt de fapt foarte semnificativi; există cărţi cu mult mai importante, cum ar fi a lui Radu Popa. Este adevărat că mai puţină lume le va citi, în comparaţie cu cele ale lui Liiceanu, dar ele vor *dura*. Ideile lui Noica sînt superficiale; pentru majoritatea oamenilor, ele nu vor avea nici un impact" (Două opinii auzite la Institutul de Istorie din Iaşi).

Noica a contribuit mult în decursul vieţii sale la crearea propriei mistici şi „polifonii". De exemplu:

„Dacă cineva se va interesa de activitatea mea ştiinţifică, îi cer să *nu* ia în consideraţie următoarele: 1) biografia mea, care nu are conţinut, în mare parte din propria mea intenţie... Mi-am trăit viaţa în Idee, *fără rest*, spre deosebire de cei care posedă altceva şi de aceea au după ce plînge. Eu sînt în ceea ce am scris" (1988: 10, sublinierea lui Noica).

Coordonatele esenţiale ale acestei nonbiografii includ naşterea sa în 1909 într-o înstărită familie de proprietari funciari; şi-a obţinut diploma în filozofie în 1931, a făcut studii avansate în Franţa şi Germania şi şi-a luat doctoratul în 1940, după ce cîştigase deja un premiu pentru prima sa carte (1934). Lista publicaţiilor sale ulterioare este imensă, incluzînd cel puţin douăzeci şi şase de cărţi, multe din ele traduceri sau exegeze din Platon, Kant, Hegel şi Descartes. A obţinut un premiu special al Uniunii Scriitorilor (al cărei membru era şi de la care primea o pensie generoasă), precum şi, postum, Premiul Herder.

Pe această schelărie fragilă Noica a fixat cîteva ornamente ademenitoare. În 1974, el s-a stabilit pe vîrful unui munte, la Păltiniş — o adevărată atmosferă rarefiată pentru speculaţia filozofică. Locuinţa sa era aşezată aproape de graniţa care separă Transilvania de sudul României, o zonă în care au mai locuit şi alţi doi mari filozofi interbelici controversaţi (Cioran, Blaga); prin urmare, el a ales o poziţie în acelaşi timp marginală *şi* centrală în România şi în

filozofie. Cu excepţia valurilor de vizitatori care-i tulburau pacea în ultimi ani, el a dus o existenţă ascetică, aproape de sihastru, într-o cameră răcoroasă, mobilată cu obiecte închiriate, într-o cabană care reaminteşte cunoscătorilor filozofiei de cea a lui Heidegger. O celebră fotografie îl înfăţişează pe el şi pe Liiceanu urcînd pe o cărare de munte, cu spatele la aparat. Respingerea expresă a oricăror contacte — cu excepţia celor întîmplătoare — cu Bucureştiul, Parisul sau alte centre cosmopolite dramatiza marginalitatea care era atît impusă cît şi îmbrăţişată de el.

Această marginalitate era crucială în biografia pe care Noica a negat-o. În timp ce el refuzase posturi importante înainte de instalarea regimului comunist (a respins un post de lector universitar în 1934, retrăgîndu-se la munte ca să traducă romane poliţiste), biografia pe care o elimina cuprindea scurta sa perioadă de aderare la Legiunea Arhanghelului Mihail. Aceasta şi originea sa socială l-au făcut *persona non grata* o dată cu venirea comuniştilor la putere. Ei i-au impus domiciliul forţat mai mulţi ani şi l-au închis apoi pentru activităţi „contrarevoluţionare"[4]. Timp de zece ani după eliberarea sa în 1964, el a avut singura slujbă regulată din viaţa sa — cercetător la Centrul de logică — de unde s-a retras cu o mică pensie. După aceea s-a stabilit în cabana de la Păltiniş şi a început să îndrume serios cîţiva discipoli pe care şi-i făcuse pe parcurs. El nu a fost niciodată profesor în sens formal; a tradus această necesitate într-o virtute, pretinzînd că a fi marginal era cea mai bună garanţie a urmăririi neabătute a Ideii.

Refuzul lui Noica de a vorbi deschis despre factorii determinanţi ai marginalităţii sale, de a clarifica natura apropierii sale de fascism şi poate regretele sale, a contribuit la imaginea sa proteică şi la ambivalenţa cu care a fost privit de diferite persoane. Pentru Noica, totuşi, tăcerea făcea posibilă o inversare a valorilor simbolice: el şi-a transformat excluderea într-un semn al elecţiunii sale de către un destin cultural, handicapurile în calităţi spirituale, distanţa faţă de „cultura" promulgată oficial în justificarea de a reprezenta o formă de cultură profundă şi originală (Gheorghiu 1985 b: 76–77). Toate acestea au sporit influenţa asupra tinerilor dezgustaţi de platitudinea a ceea ce trecea drept cultură, aşa cum era creată şi transmisă în instituţiile formale.

Pentru a înţelege de ce Constantin Noica a devenit atît de important în România contemporană este nevoie de o schiţă a gîndirii sale filozofice, în special a acelei părţi în care se ocupă de identitatea românească — pe care o voi desemna drept „scrierile româneşti" (vezi, de exemplu, *Rostirea filosofică românească*, 1970 sau *Sentimentul românesc al fiinţei*, 1978). Rezumatul pe care îl voi face filozofiei lui Noica provine dintr-o sinteză cuprinzătoare făcută de Andrei Marga[5], care susţine că scopul fundamental al lui Noica este o critică a raţiunii şi a raţionalităţii moderne şi o tentativă de a le redefini dinspre sensurile ştiinţifice, pozitivist-tehnocratice, înspre înţelesuri mai adecvate creaţiei spirituale. În opinia lui Marga, Noica era un critic al societăţii moderne, al cărui program de transformare nu era o revoluţie politică, ci una spirituală, şi care a explorat în consecinţă nu condiţiile socio-politice, ci pe cele filozofice, ale unei asemenea schimbări (Marga 1988: 45).

Critica pe care Noica o face modernităţii conduce în două direcţii, sugerează Marga. Prima era o reexaminare a soluţiilor oferite de filozofii anteriori, în special Platon, în care el vedea o exemplificare a modului cum se poate trăi întru sau spre creştere şi împlinire[6]. A doua era să sfideze raţionalitatea tehnico-ştiinţifică prin explorarea unor căi alternative de cunoaştere a lumii. Aici vehiculul său era o analiză detaliată a formelor de gîndire româneşti tradiţionale, aşa cum erau ele fixate în uzul lingvistic. Rezultatul, credea Noica, era un model al lumii foarte deosebit de viziunea excesiv mecanicistă şi dihotomizantă despre lume a Occidentului modern. Pe această operă se sprijină notorietatea ulterioară a lui Noica. Nu numai că a dezvăluit o concepţie despre viaţă specific românească, care oferea mai multă speranţă decît cea occidentală, ci a şi creat efectiv mijloacele sale speciale de producţiei a filozofiei într-un mod românesc: el a conferit unei serii de cuvinte româneşti (*întru, petrecere, sinele* şi altele) o lectură atît de intensă şi de bogată încît le-a saturat filozofic (şi le-a făcut aproape intraductibile).

Noica însuşi îşi baza acest efort pe conceptele hegeliene de universalitate, particularitate şi singularitate (vezi Noica 1987 a). Abordînd aceste probleme, el redeschidea o preocupare majoră a gîndirii româneşti interbelice — cum se leagă particularul („idiomaticul") de general („universal"), sau cum pot participa semni-

ficativ culturile mici la o ordine globală dominată de alţii. Noica spera să dea acestei probleme, înrădăcinată în gîndirea europeană şi în realităţile româneşti, un răspuns de dimensiuni europene (generale) bazat pe materialul românesc (particular):

„[O]bsesia mea este de a reabilita individualul, dar nu ca individual stingher, ci ca individual investit de puterea generalului. Părăsesc deci cerurile (generalul), pentru a le vedea oglindite în apele noastre" (citat în Liiceanu 1983: 149).

Soluţia sa pentru modul în care particularul ar trebui legat de general era de a sublinia participarea simultană a particularului la propria sa particularitate, precum şi la general, şi de a recentra astfel atenţia asupra valorii particularizate sau „idiomatice". Noica scria:

„Nu sînt de acord cu practica logicii tradiţionale şi moderne, care subsumează individualul generalului: atît Aristotel, cît şi teoria modernă a mulţimilor integrează partea în întreg şi exemplarul în mulţime. Unei asemenea logici a subordonării, a ierarhiei în sens militar: [îi] opun o logică ... în care partea nu este plasată *în* întreg, ci întregul împreună cu legile pe care se sprijină este plasat în interiorul părţii" (Noica 1987a).

Marga (1988: 47) observă că un concept potrivit pentru această înţelegere este *holomer*, în care individualul este încărcat cu toate sensurile generalului şi conţine în sine formele şi relaţiile logice ale celui din urmă.

Într-un cuvînt, obiectivul lui Noica era de a construi pentru România şi pentru întreaga lume o teorie armonică a relaţiei ontologice dintre tradiţie şi modernitate. Însăşi natura proiectului său îl făcea interesant şi util atît pentru apărătorii „tradiţiei" — protocroniştii şi aliaţii lor — cît şi pentru partizanii „moderni" ai legăturii României cu Occidentul — Şcoala lui Noica şi cei care-i erau asociaţi. Puţini din cei interesaţi de Noica înţelegeau subtilitatea problemei pe care o punea sau a soluţiei pe care o încerca: mai importantă era aproprierea sa pentru a legitima ţelurile uneia sau alteia din facţiunile culturii româneşti. Protocroniştii — de exemplu, Artur Silvestri (1985) — îi interpretau scopul ca fiind definirea şi reabilitarea identităţii româneşti şi analiza limbajului ca un efort de a înfăptui o morfologie spirituală a gîndirii româneşti care ar putea revela „subconştientul etnic". Pentru asemenea cititori, Noica era preocupat nu de chestiunile raţiunii, ci

ale românităţii: „Semnificaţia operei lui Noica este de a oferi lumii o soluţie românească", asemenea creaţiilor lui Brâncuşi (Silvestri 1985: 8).

Noica nu era total inocent în reacţia sa la acest tip de lectură, fapt pentru care antiprotocroniştii l-au criticat sever[7]. Este adevărat că el a scris adesea despre valorile pozitive ale civilizaţiei europene ca model pentru români („noi, europenii") şi că în urma acuzaţiei de a se fi expus cu prea mare uşurinţă folosirii de către putere (Tudoran 1982), el a renunţat pentru o vreme la scrierile jurnalistice: cînd le-a reluat, a făcut-o în mare parte în ziarele antiprotocroniste[8].Cu toate acestea, el a refuzat să ia o atitudine mai categorică împotriva utilizărilor „patriotarde" ale operei sale. Potrivit „relatării unui martor ocular", Noica ar fi pretins public că este el însuşi protocronist (Coja 1984). El a permis republicarea „scrierilor româneşti" mai vechi, pe care unii comentatori le găseau saturate de Herder, naţionalism romantic şi alte argumente dragi protocroniştilor (vezi, de exemplu, Karnoouh 1987).

Ezitarea lui Noica de a respinge protocronismul este de înţeles, deoarece tocmai resurecţia valorilor naţionale i-a înlesnit revenirea în viaţa culturală românească. Aşa cum arată Liiceanu:

„Izbucnirea lui Noica în cultura română s-a petrecut începînd cu anul 1968, deci cu anul în preajma căruia avuseseră loc în România două fenomene distincte şi paralele: pe de o parte, o liberalizare a gîndirii, o acceptare a faptului că se poate gîndi şi crea cultural, dincolo de dogme; pe de altă parte, punerea mai presus, din punctul de vedere al politicii oficiale, a diferenţelor naţionale faţă de tezele integratoare supranaţionale. Or, întreaga gîndire a lui Noica... răspundea unei duble nevoi, obiectiv apărute: nevoii de a redobîndi originaritatea gîndirii, după ani de monotonie mentală aduşi de un materialism dialectic şi istoric coborît doar la rang de manual şcolăresc; nevoii de autodefinire, de redobîndire a unei conştiinţe naţionale" (Liiceanu 1983: 230).

Deschiderea spre valorile naţionale a fost şansa lui Noica. Ea i s-a oferit prin adoptarea sa precoce de către protocronişti, fiindcă printre receptorii entuziaşti ai cărţii sale din 1970, *Rostirea filosofică românească*, se numărau viitorii protocronişti Paul Anghel (1970) şi Mihai Ungheanu (1970).

Aşa cum arată limpede Liiceanu, restaurarea valorilor naţionale nu era decît o faţă a monedei, cealaltă faţă fiind la fel de crucială în revenirea lui Noica: diminuarea rolului filozofiei ca principal

agent de legitimare a comunismului românesc[9]. Această diminuare era relativă, deoarece în mod formal marxismul şi filozofia materialistă rămîneau centrale, într-o formă rigidă şi sloganizată; totuşi, o mai mare pondere de legitimare era cuprinsă în naţionalism şi în discipline ca istoria. O dată cu detronarea filozofiei materialiste, genul de metafizică al lui Noica devenea din nou posibil — aşa cum îmi spunea un filozof, „Acum, cînd filozofia nu mai este rege poţi face lucruri interesante în ea." Mai mult, studenţii au început să aibă acces la texte care nu ar fi putut fi folosite înainte, în special textele filozofilor din Occident, şi au crescut posibilităţile ca studioşii talentaţi ai filozofiei să-şi desăvîrşească studiile în Occident. Printre cei care au beneficiat de aceste posibilităţi se numără doi dintre cei mai importanţi discipoli ai lui Noica, Andrei Pleşu şi Gabriel Liiceanu.

Detronarea filozofiei materialiste are două implicaţii pentru această discuţie. În primul rînd, ea a readus în filozofie dezbaterea asupra definiţiei şi filiaţiei adecvate a disciplinei şi asupra a ceea ce constituie competenţa filozofică. Aceasta însemna că în filozofie, ca şi în alte domenii, a apărut conflictul privind a cui versiune reprezenta cel mai bine disciplina şi ce acumulări anterioare ar trebui să fie reintegrate ca mijloace necesare pentru producţia filozofică. Dar în al doilea rînd, o asemenea redefinire posibilă conţinea întotdeauna o ameninţare implicită la adresa ideologiei legitimatoare încă oficiale, marxismul. A schimba definiţia filozofiei era un act mult mai fundamental *politic* decît dezbaterile privind valorile din literatură, istorie, sociologie, etnografie sau din majoritatea celorlalte domenii. Într-un cuvînt, menţionarea lui Platon într-un sistem care se dorea el însuşi ideal nu era un gest inocent.

Acest al doilea motiv şi ambiguitatea operei lui Noica ne ajută să înţelegem de ce gîndirea şi învăţăturile sale au devenit atît de politizate, de ce a devenit atît de important ca aceia care aspirau la influenţă politică să-l „recupereze" prin accentuarea aspectelor naţionaliste ale filozofiei sale şi de ce autorităţile politice menţineau o distanţă faţă de el, în ciuda acestui fapt. Deoarece filozofia *nu* era doar o disciplină oarecare, o mişcare pe care unii au perceput-o ca pe o „disidenţă culturală apolitică" s-a apropiat mult de disidenţa cu bază socială mai largă, motiv pentru care

Securitatea a învăţat curînd să-i supravegheze mereu pe noicienii centrali. Noica dorea să nu facă „nimic mai mult“ decît să descătuşeze gîndirea, după o epocă în care aceasta fusese riguros limitată. Dar în unele domenii ale activităţii intelectuale, „gîndirea deschisă“ era departe de a fi inofensivă.

Lupta în jurul lui Noica: o competiţie pentru reprezentativitate

Reiese limpede din această schiţă preliminară că Noica era extrem de ambiguu, devenind o excelentă ţintă pentru manipularea simbolică şi apropierile genealogice concurente. Cum a săltat el din sfera simplilor gînditori în sfera simbolurilor contestate? Mijlocul pentru aceasta a fost oferit de cele două cărţi publicate de discipolul său Gabriel Liiceanu, în 1983 şi 1987[10].

Liiceanu prezintă *Jurnalul de la Păltiniş* drept o consemnare zilnică a întîlnirilor sale cu Noica la Păltiniş, între martie 1977 şi iulie 1981. Jurnalul descrie călătoriile sale de la Bucureşti pentru a-l vizita pe Noica, uneori însoţit de alţi „discipoli“; discuţiile lor pe teme elevate sau lumeşti; şi anecdote pitoreşti referitoare la Noica şi la opiniile sale despre cultură, filozofie şi modul de acţiune cel mai adecvat pentru un om cultivat într-o lume politizată. Unele dintre aceste păreri sînt scandaloase, dar în prima jumătate a cărţii Liiceanu le notează doar, fără să protesteze. Doar spre sfîrşit se prezintă pe sine ca despărţindu-se de maestru. Această apariţie gradată a dezacordului constituie scopul declarat al cărţii: a ilustra un „model paideic“ în cultură, modelul oferit de Noica, om care ştia nu doar cum să infiltreze valori culturale în absenţa oricăror baze instituţionale sau resurse formale, ci şi cum să-i facă pe discipoli să se elibereze de sub tutela sa. Tema „despărţirii“ de mentor este fundamentală în structura şi conţinutul cărţii. Liiceanu încheie cu o caracterizare splendidă a dascălului de la care a învăţat pînă şi cum să-l critice.

Jurnalul a fost urmat patru ani mai tîrziu de *Epistolar*, format din corespondenţa pe care publicarea *Jurnalului* o provocase între

Noica, discipolii săi imediaţi, mai mulţi dintre colaboratorii apropiaţi şi cîteva alte persoane. Această carte reia, în oarecare măsură, şi adînceşte problemele ridicate de *Jurnal*, şi deschide de asemenea noi controverse. Atît *Jurnalul* cît şi *Epistolarul* produc unele efecte importante asupra cititorului. Mai întîi, amîndouă, dar mai ales *Jurnalul*, creează o puternică impresie că Liiceanu este *autorizat* să vorbească pentru şi despre mentorul său — afecţiunea şi intimitatea intelectuală care radiază din aceste pagini îi conferă un evident monopol asupra lui Noica. În al doilea rînd, ambele fac filozofarea foarte *accesibilă*, prezentînd-o prin intermediul conversaţiei obişnuite. Deşi mizele filozofice ale chestiunilor în discuţie sînt adesea invizibile pentru cititorul de rînd, în forma de conversaţie ele nu numai că sînt accesibile, dar lasă impresia că problemele filozofice adînci pot fi discutate cum ai vorbi despre sănătatea unui prieten sau cearta cu un vecin. Astfel, cărţile dezvăluie o lume filozofică importantă şi tangibilă. În al treilea rînd, în ciuda impresiei de accesibilitate, se vorbeşte totuşi mult despre *excluderi*: ce activitate este sau nu valoroasă, cine este sau nu un bun filozof sau un om cultivat ş.a.m.d. În sfîrşit, cărţile prezintă lumea noicienilor ca pe una care instituie *dezacordul* drept normă şi drept cel mai fecund mediu pentru gîndire şi dezvoltare. Această premisă a permis *Epistolarului*, în special, să îmbrăţişeze reacţiile contradictorii pe care le-a provocat.

DEFINIŢIA FILOZOFIEI ŞI PRETENŢIILE INTELECTUALILOR

Jurnalul şi *Epistolarul* au fost întîmpinate foarte divers[11]. Unii recenzenţi le-au apreciat astfel: „o aventură spirituală fără precedent în cultura română" (Pecie 1984), „exemplar. ... un jurnal de idei arătînd întîlnirea a două persoane cu o înaltă conştiinţă, angajate într-o relaţie de dragoste şi autoîmplinire" (Doinaş 1984), „curajos" (Papahagi 1987) şi „unul din cele mai însemnate texte ... din ultima perioadă" (Marino 1987). Alţii, percepînd resentimentar manevrele de excludere şi contestînd pretenţia lui Liiceanu la autoritate asupra lui Noica, au vorbit despre „cetatea întărită a orgoliului exclusivist" revelată în cărţi

(Steinhardt 1983), au condamnat „noicismul, această boală de origine carpatică" (Dinescu 1986), l-au acuzat pe Liiceanu de o prezentare „egoistă" a lui Noica filtrată prin „dogmatism" (Mihu 1984 a) sau au considerat lucrările ca „nedemne de filozofie" (Barbu 1988 [8 aprilie]: 2). Prin recenziile lor, recenzenţii se asediau reciproc, acuzîndu-i pe ceilalţi de „lecturi ieftine" ale cărţii (Enescu 1987) sau sprijinind atacul celor care scriau la alte publicaţii (Buduca 1987; *Luceafărul* 1987). Majoritatea recenziilor adoptau una din două strategii de bază: fie lăudau cărţile şi pe autorul lor (şi implicit pe ceilalţi discipoli), în timp ce exprimau rezerve faţă de Noica (de exemplu, Ciachir 1983; Doinaş 1984), fie îi vituperau pe discipoli şi-l lăudau pe Noica, pe care credeau că-l apără astfel de uzurpatorii sau intriganţi (de exemplu, Geană 1986; Macoviciuc 1986; V. Mihăilescu 1985; Stroe 1984). Aceste eforturi repetate de a-l separa pe Noica de discipolii săi trădau o intensă concurenţă pentru a-l defini pe Noica şi a stabili o judecată finală asupra exemplului său „paideic" şi a filozofiei sale româneşti. Evidentă în majoritatea recenziilor negative, această întrecere era recunoscută şi de principalii noicieni ca figurînd printre motivele centrale în publicarea cărţilor.

Deşi critica venea din diferite colţuri ale cîmpului cultural, mai ales cea a protocroniştilor era deosebit de virulentă. Nu este greu de văzut de ce Liiceanu a stîrnit o asemenea reacţie, deoarece scrisese:

> „Bucureştiul continuă să stea, de o lungă bucată de vreme, sub semnul ofensivei «protocronismului», simptom cultural care, dacă ar pleca dintr-un complex de inferioritate, ar sfîrşi mai întotdeauna prin «refuzul Europei» şi exaltarea valorilor estice şi autohtone. Judecat astfel, protocronismul... ajunge la excese care scot cultura din condiţia de minimă puritate de care spiritul are mereu nevoie pentru a se dezvolta nestingherit. Şi aici se întîmplă ceva ciudat. [El descrie cum „filozofia românească" a lui Noica vine în contradicţie cu îndemnul adresat discipolilor săi de a se întoarce spre filozofia occidentală şi spre căutarea valorilor spirituale universale, şi cum aceştia se simt trădaţi de el.] El s-a plasat în situaţia de a putea fi invocat de toţi aceia care flecăreau apăsînd pe o coardă facilă şi cu sunet bine verificat. Această revendicare a lui Noica, din două direcţii diferite, a dat naştere unei situaţii confuze pe care Noica însuşi a alimentat-o şi în care, Dumnezeu ştie de ce, s-a complăcut cu o iresponsabilă graţie. Pentru cei care vin după noi, pentru cei care ridică astăzi capul în cultură, această situaţie confuză nu poate avea decît efecte nefaste. Cîţi vor regăsi filonul cultural autentic, oferit nouă în stare pură, în această mică bătălie culturală în care unii îl invocă de pe poziţii culturaliste, alţii de pe poziţii autohtoniste, iar alţii, exasperaţi de primii şi ultimii deopotrivă, îl combat şi detestă de pe încă alte poziţii?" (1983: 137–138).

Mai multe recenzii negative au evidenţiat acest pasaj, comentîndu-l. O replică directă la întrebarea lui Liiceanu a venit într-una din cele mai critice dintre ele, din partea lui Ion Stroe, profesor la Academia „Ştefan Gheorghiu":

„În primul rînd, filonul cultural autentic a fost pus principial în valoare de orientarea declanşată de istoricul Congres al IX-lea al P.C.R. Să reamintim aici că spiritul revoluţionar, dialectic al acestui Congres a pus problema regîndirii valorilor naţionale dintr-o perspectivă autentic dialectică... Însuşi Noica a putut da cele mai multe şi mai de seamă lucrări ale sale integrîndu-se în acest proces de creaţie şi de înnoire. Noica se înscrie ca un dialectician în istoria filozofiei noastre mai ales prin contribuţiile postbelice... Saltul calitativ în gîndirea lui Noica este marcat de lucrările scrise din perspectivă românească" (Stroe 1984).

Acest schimb de replici ridică două probleme separate: relaţia lui Noica şi a noicienilor cu marxismul, şi relaţia lor cu valorile naţionale. Ambele, totuşi, se reduc la întrebarea, cum trebuie definită filozofia în România? Sînt chestiunile etnice un obstacol în calea ei, un sprijin, o condiţie *sine qua non*? Este necesară tratarea adecvată a conceptelor marxismului? Diferite răspunsuri la aceste întrebări s-ar ramifica în cîteva alte controverse: care scrieri trecute — acumulări trecute de cultură şi valori — ar trebui încorporate în filozofia românească şi care sînt irelevante? Ce comportamente, ce mecanisme de transmisie sînt potrivite pentru adepţii filozofiei în România? În ce instituţii este cel mai bine creată şi protejată filozofia? Ca şi în cazul dezbaterii protocroniste din capitolul cinci, aceste probleme au primit variate răspunsuri, iar răspunsurile exprimau diferite noţiuni ale valorii conţinute în diferitele pretenţii că un program sau altul reprezenta cel mai bine filozofia română şi cultura română în general.

Deoarece răspunsurile concurente erau mult mai numeroase decît pot fi cuprinse aici, am să mă ocup doar de trei dintre ele: filozofia materialistă, pe care o voi trata pe scurt, filozofia „noiciană" şi ceea ce voi numi „etnofilozofia" — ultimele două avînd pretenţii atît la o definiţie decisivă a filozofiei cît şi la Noica însuşi[12]. Acestea două erau mult mai reduse atît decît prima, cît şi faţă de grupul mai mare pe care l-am putea numi filozofie „normală" (în sensul lui Kuhn), care constă în istoria filozofiei, filozofie analitică, epistemologie ş.a.m.d., avînd în general un conţinut „materialist" minim şi un puternic accent occidental[13].

Practicienii ei se distingeau de noicieni în special prin faptul că se ocupau mai curînd cu „păstrarea“ şi transmiterea filozofiei decît cu creaţia şi prin evitarea metafizicii, specialitatea lui Noica. Acest grup şi vechii materialişti ocupau majoritatea posturilor universitare şi din institutele de filozofie.

Nu se poate vorbi despre competiţie în definirea filozofiei şi a locului său în cultura română fără a face cel puţin o aplecare rituală în direcţia a ceea ce se menţinuse în centrul scenei timp de două decenii: filozofia marxistă. Aplecarea mea va fi doar rituală, deoarece filozofia marxistă din România nu s-a reprodus într-o a doua generaţie: în anii '80, aproape nimeni nu mai făcea investigaţii serioase de tip materialist, majoritatea orientîndu-se în alte direcţii. Totuşi, *retorica* marxismului instituţionalizat a continuat să străbată filozofia şi să stabilească obiective specifice pentru gîndirea filozofică. Voi folosi interviul apărut într-o revistă cu directorul Institutului de filozofie din Bucureşti, Gh. Cazan (vezi Brătescu 1988), pentru a oferi un rezumat al acestor obiective, distingîndu-le în paranteză de noicism. (Am utilizat acest interviu fiindcă s-a întîmplat să fie la îndemînă; accentele lui nu se deosebesc vizibil de cele ale nenumăratelor articole comparabile din diverse publicaţii.)

În acest interviu, filozofia este definită ca *ştiinţă socială* (şi nu ca formă de creaţie culturală, cum ar fi spus Noica), al cărei rol este să desfăşoare o cercetare riguros ştiinţifică urmărind *explicarea* (Noica ar fi vorbit despre speculaţie sau de interpretare), astfel încît să îmbogăţească şi să dezvolte ideologia revoluţionară a clasei muncitoare. Acest tip de filozofie se află în continuă confruntare cu filozofiile idealiste (ca a lui Noica). Printre persoanele pe care Cazan le numeşte ca autorii celor „mai reprezentative contribuţii româneşti“ la gîndirea filozofică contemporană, el nu-i menţionează nici pe Noica, nici pe etnofilozofi. Problemele tratate de filozofi includ „procesele fundamentale ale realităţii socioeconomice şi spirituale proprii construcţiei societăţii socialiste în ţara noastră, implicaţiile filozofice ale revoluţiei tehnologice, procesele de formare şi transformare a conştiinţei socialiste“ şi aşa mai departe. Obiectivul acestei activităţi este rezolvarea problemelor sociale ale prezentului, nu pur şi simplu speculaţia (aşa cum face Noica). Din lista făcută de Cazan cu cei care reprezintă

tradiţia cercetării filozofice în România, este clar că însăşi filozofia materialistă a beneficiat de resuscitarea valorilor naţionale după 1960, fiindcă lista include atît gînditori „progresişti", cît şi „iraţionalişti" sau „mistici" din trecut. Învăţătura filozofică acumulată pe care un filozof contemporan trebuie s-o stăpînească include, prin urmare, nu doar textele marxist-leniniste (nemenţionate, dar subînţelese), ci şi pe filozofii români de talie, majoritatea educaţi în Occident. Interviul lui Cazan implică limpede că filozofia trebuie judecată potrivit standardelor combinate ale utilităţii politice şi competenţei profesionale, aceasta din urmă definită în raport cu o tradiţie scrisă şi specializată, nu populară (accente pe care Noica le-ar fi acceptat).

Relaţiile dintre filozofia materialistă şi variantele noiciene sau etnofilozofice erau complicate, cum ultimele două se delimitau una de cealaltă în parte prin folosirea unor termeni privilegiaţi în cea dintîi. Acest lucru se vede cel mai lesne în diversele utilizări ale cuvîntului „dialectic", precum în textul lui Stroe citat mai sus. Iată-l din nou pe Stroe, de astă dată revendicînd folosirea adecvată a dialecticii nu numai prin opoziţie cu noicienii, ci şi cu materialismul „dogmatic".

„Dar nu pe Noica îl respinge G. L., ci gîndirea dialectică românească, filozofia românească în ceea ce are ea mai specific ... Nu intenţionăm să-i dăm lecţii de dialectică, ... nici să-i amintim contribuţiile româneşti ale ultimelor două decenii [o referinţă clară la gîndirea lui Ceauşescu — n.a.]. El ar fi putut afla, dacă ar fi fost animat de un spirit obiectiv, că există şi altă dialectică decît cea a manualelor proaste după care a învăţat ... Noica şi Liiceanu se află la poli opuşi... Unul [Noica] este dialectician ... [dar] I-a scăpat lui Liiceanu lecţia pe care ar fi putut-o învăţa de la Noica: lecţia dialecticii" (Stroe 1984).

Stroe îl plasează astfel pe Noica *în interiorul tradiţiei marxiste* (pe care Noica ar fi abjurat-o) şi îi exclude atît pe discipolii săi cît şi pe marxiştii „dogmatici" ai unei perioade anterioare, care au corupt evident gîndirea filozofică a studentului Liiceanu (şi a multor altora). Vedem aici o luptă în jurul tratării corecte a dialecticii, în timp ce acuzaţiile de „dogmatism"[14] sînt folosite pentru a anihila alte revendicări din sfera filozofiei.

În acest context, Liiceanu găsea şi el necesar să revendice competenţe dialectice. El o făcea într-un mod specific, în prefaţa *Epis-*

tolarului, în care îşi anunţa speranţa că lucrarea îşi va transcende particularităţile spaţiale şi temporale pentru a deveni o valoare culturală rezistentă: a intra pe tărîmul *logosului*.

„Căutarea organizată (fie şi de întîmplare) în spaţiul *logosului* se numeşte dialectică. Dialectica — un cuvînt de care s-a abuzat în ultima vreme şi căruia i s-a pierdut sensul — este restituită aici *purităţii* ei originare: înfruntarea unor conştiinţe ce caută o limpezire în spaţiul unui adevăr care urmează sau nu să fie găsit. *Dialectica* este, de aceea, însuşi *spectacolul* filozofiei..." (1987: 7, sublinierea îi aparţine).

Epistolarul îşi revendică prin urmare statutul de operă filozofică *în virtutea* metodei sale, care este „însuşi exerciţiul filozofiei" şi care reface sensul originar al „dialecticii", de care au abuzat materialiştii şi alţi.

Folosirile „dialecticii" arată că deşi atît noicienii cît şi criticii lor se simţeau obligaţi să recurgă la un limbaj impus de filozofia marxistă, ei nu făceau asta în primul rînd pentru a înlocui filozofia materialistă (nici unii, nici alţii nu ar reuşi), ci pentru a se ataca reciproc. Asupra acestei lupte doresc să mă concentrez, mai ales pentru ceea ce dezvăluie ea privitor la mizele controversei, atît implicite cît şi explicite, pentru noicieni.

S-ar putea obiecta în acest punct că în prezentarea filozofiei „noiciene" şi a „etnofilozofiei" nu numai că dau prea mare importanţă unor fenomene minore, dar mai şi pun pe acelaşi plan o adevărată mişcare *filozofică* şi un grup de amatori fără un atare statut. De fapt, cîţiva cititori români ai acestui capitol s-au plîns tocmai de asta. Deoarece obiecţia împărtăşeşte poziţia axiologică a noicienilor — fiindcă privilegiază filozofia profesionistă, cu miza ei specifică (profesionalismul) — refuz această obiecţie. Cine este „cu adevărat profesionist", un „filozof adevărat", un „intelectual serios" şi aşa mai departe, e mai puţin important pentru scopurile mele decît faptul că noicienii şi etnofilozofii erau angajaţi într-un dialog ostil despre definiţia filozofiei şi culturii. Studiul acestui dialog ne ajută să înţelegem care era poziţia fiecăruia şi, de aici, cîmpul mai larg al culturii în relaţia sa cu politica. Voi proceda, aşadar, la prezentarea diferitelor lor răspunsuri la întrebările privind ce tipuri de capital acumulat sînt „rezerva" pe care filozofii trebuie s-o folosească şi în ce constă această rezervă

(în tipărituri, în suflete), ce materii prime sînt necesare pentru o bună producţie filozofică şi care sînt temeiurile competenţei.

Filozofia propusă de partizanii lui Noica — şi, potrivit prezentării lor, de Noica însuşi — punea accent pe valori importate (occidentale) care oferă materie primă pentru speculaţii, restul materiei prime venind de la talentele individuale („geniul"), competenţa fiind definită prin pretenţii profesionale. Afirmaţiile lui Noica relatate în *Jurnal* şi producţia sa filozofică reală arătau clar că pentru el baza filozofiei nu putea fi construită decît pe „moştenirea" gîndirii filozofice a vechilor greci şi pe cea recentă europeană. Pentru Noica şi discipolii săi, „mijloacele de producţie filozofice" erau rezervele de capital cultural pe care filozofii profesionişti le-au acumulat de secole, sau chiar milenii de gîndire, în general într-o tradiţie scrisă: o imensă rezervă de valori culturale. Această rezervă trebuie într-un fel *reapropriată* de fiecare individ care pretinde că se ocupă de această disciplină: nu te poţi folosi de ea automat, prin simpla apartenenţă la o comunitate. Deşi este adevărat că Noica — spre deosebire de discipolii săi — a găsit unele „materii prime" relevante filozofic în tradiţiile româneşti, el nu considera aceasta ca o bază suficientă pentru creaţia filozofică, ce poate surveni doar în interiorul unei *discipline* filozofice a gîndirii speculative întemeiate în primul rînd de greci şi de germani.

Noicienii defineau filozofia „adevărată" nu numai prin plasarea ei într-o genealogie de texte profesionale scrise, ci şi prin delimitarea ei de ştiinţă, artă sau critica literară (vezi mai jos) — adică prin poziţionarea ei într-un cîmp mai larg de specializări academice, mai curînd decît prin relaţia sa cu chestiunile naţionale. Ei insistau de asemenea asupra unor standarde stricte şi specializate de competenţă profesională — „exigenţele lucrului bine făcut". Acest aspect a fost atins într-un articol în care doi noicieni comparau traducerea pe care o făcuseră unor fragmente din cartea lui Heidegger *Sein und Zeit* cu alte două versiuni, una dintre ele fiind folosită la catedra de filozofie a Universităţii din Bucureşti. Ei ajungeau la concluzia că celelalte două traduceri erau departe de a fi fidele textului şi dădeau o imagine falsă asupra originalului, datorită faptului că ceilalţi traducători *nu au înţeles destul de bine conţinutul filozofic* al pasajelor în chestiune (Kleininger şi Liiceanu 1987: 96). Aceasta era o pretenţie evidentă la un statut profesional superior pe temeiul competenţei în domeniul

tradiţiei filozofice europene (mai curînd, decît de alt tip) — adică, o evidentă apologie a statusului profesional aşa cum era el înţeles în Occident.

În contrast cu concepţia lui Noica despre filozofie era cea a etnofilozofilor, care afirmau că o mare filozofie *poate* fi construită folosindu-se „materia primă“ a limbajului şi spiritului naţional. Departe de a fi irelevante, sau un obstacol în calea filozofiei, ele pot produce opere filozofice model (Stroe 1984; Macoviciuc 1986; Coja 1984). Un exemplu extrem al acestei viziuni era interesul suscitat de filozofia *geto-dacă* (adică preceptele filozofice prezumtive ale unuia din popoarele considerate printre strămoşii românilor de azi) şi în general de înţelepciunea filozofică *nescrisă* a poporului român. Aceste teme au apărut în articole ca „Proverbele, prima filozofie a românilor“ (Calendarul pe 1988) şi „Elemente de filosofie nescrisă în cultura românească“ (Iancu 1988), şi o serie de eseuri asupra filozofiei geto-dacilor, aparţinînd unui cercetător modest de la Institutul de filozofie (Vetişanu 1982 I–III). Aceste articole explicau atent ce caracteristici trebuie să aibă o filozofie: o structură logică, un caracter generalizator, un univers ontologic şi un conţinut teoretic, emiterea de judecăţi şi obiectivul de a descoperi adevărul general. Cu alte cuvinte, articolele afişau o intenţie explicită de a defini filozofia. Ele puneau de asemenea accentul pe o acumulare *nescrisă* a înţelepciunii filozofice *populare* (mai curînd decît erudite), dobîndită doar prin faptul de a fi *născut în* poporul român (sau aşa se înţelege — problema nu era pusă chiar în aceşti termeni). Aceasta pretinde o achiziţie individualizată prin studiu răbdător mult mai redusă decît cea implicată de concepţia lui Noica. Iată un pasaj ilustrativ.

„Forma arhaică a filosofiei ideologiceşti se identifică cu *filosofia nescrisă*... este o *filosofie implicită*, nesistematizată, o stare de spirit, o atitudine spirituală, o protofilosofie, pe temeiul căreia se va dezvolta *filosofia explicită*, ca exerciţiu al spiritului, ca gîndire doctrinară, afirmată îndeosebi prin intermediul gînditorilor individualizaţi... Constantin Noica, în *Despărţirea de Goethe*, se referă la înţelepciune ca început al cunoaşterii, ca preistorie a filosofiei. Elementele de filosofie nescrisă există în cultura românească de cînd există poporul român şi spiritualitatea sa individualizată, filonul autohton al spiritualităţii geto-dace... Astfel filosofia românească nu-şi are o sorginte tîrzie şi discontinuă, ci s-a afirmat *permanent*,

în diferite ipostaze şi în raport cu condiţiile concrete de vieţuire a poporului nostru în spaţiul carpato-danubiano-pontic, ca o *valoare perenă* a spiritualităţii româneşti" (Iancu 1988; sublinierile îi aparţin).

În această definiţie etnofilozofică a filozofiei, acumulările anterioare pe care ar trebui să le folosească filozofia nu sînt alte scrieri filozofice, ci rezervoarele spiritualităţii româneşti. Un articol specifica faptul că ceea ce s-a acumulat — literal, tezaurizat — în filozofia populară este *experienţa de viaţă* (mai curînd decît scrierile sau cugetările altor persoane) (Calendarul pe 1988). În măsura în care filozofia scrisă este importantă, ea va fi constituită exclusiv din filozofiile româneşti ale unor oameni ca Lucian Blaga, „denigrat" de „importatorii de valori europene" — adică de noicieni (Macoviciuc 1986). Astfel, filozofia românească ar fi construită nu pe acumulările culturale cuprinse în alte filozofii (occidentale), ci pe un alt tip de acumulare simbolică ce ar putea fi considerat rasial.

Nimic din toate acestea nu pare exagerat dintr-un anumit punct de vedere antropologic, pentru care noţiunea de „etnofilozofie" bazată pe fundamente orale şi de experienţă este foarte potrivită. Idei paralele pot fi întîlnite chiar şi în unele scrieri de teorie socială — ne gîndim la accentul pus de Gramsci pe „bunul simţ" ca filozofie a maselor, oprimate de ideologiile hegemonice create de filozofii profesionişti. Ceea ce face aceste exemple semnificative pentru scopurile mele este pretenţia explicită la un anume tip de filozofie, scrupulos definit ca atare, şi sprijinindu-se pe anumite tipuri de acumulare. Tocmai prin invocarea cuiva ca Noica, aceste pretenţii dezvăluie o întrecere în definirea domeniului. Etnofilozofii şi aliaţii lor s-au alăturat acestei întreceri pentru reprezentativitate nu numai oferind nişte imagini concurente ale filozofiei, ci şi căutînd să-şi descalifice adversarii. Ei i-au acuzat pe noicieni (spre deosebire de Noica, spuneau ei) de a fi *elitişti* (Macoviciuc 1986), dogmatici şi xenofili (Stroe 1984), indivizi care doresc să uzurpe o celebritate pe care nu ar putea-o altfel obţine (*Contemporanul* 1987), şi în general ostili valorilor „poporului" în sens social şi etnic.

Adversarii pe care-i vizau aceşti scriitori nu se limitau la noicieni, totuşi ei includeau şi alte filozofii, cărora le contestau de

asemenea definiţia disciplinei. Acest lucru este evident în special în plîngerile împotriva persoanelor care-i „anatemizează pe Blaga şi Pârvan, pentru a publica interviuri cu Heidegger şi Lukács" (Vetişanu 1982 III). Astfel noicienii (heideggerienii) şi filozofii marxişti (lukácsienii) erau acuzaţi în egală măsură de importul de valori străine şi respingerea marilor figuri ale filozofiei indigene.

> „In ciuda [admiraţiei lui Platon şi Ovidiu pentru ea], filozofia geto-dacă nu a fost recunoscută, nici înseriată, prin ideile ei generale măcar, în dicţionare şi enciclopedii. N-au făcut-o nici cele trei *Istorii ale filozofiei româneşti* … Care era raţionamentul cercetătorilor noştri, specializaţi oriunde, numai în ţară nu? «N-avem texte»; «Sînt doar enunţuri *despre* filozofia lui Zamolxe» … Infirmitatea spirituală a acestor specialişti de ocazie iese în evidenţă din propriile lor negaţii… Astfel, de la Socrate nu a rămas nici un text, decît afirmaţiile lui Platon despre el, şi totuşi, filozofia lui Socrate este recunoscută în enciclopedii" (Vetişanu 1982 II).

Aceşti etnofilozofi au declarat război tuturor persoanelor fortificate în catedrele universităţilor şi în institute, care monopolizau scrierea dicţionarelor şi enciclopediilor (să ne amintim de ranchiuna protocroniştilor faţă de autorii manualelor şcolare şi antologiilor) şi care apărau acumulările simbolice *scrise*, nerecunoscînd importanţa sferei *oralităţii*. Ţintele acestor atacuri nu erau noicienii, care nu aveau putere instituţională, ci vechii „dogmatici" şi alţii care dominau fortăreaţa centrală a disciplinei. Pentru etnofilozofi, aceşti oameni erau în mod evident lipsiţi de competenţa filozofică elementară, pe care etnofilozofia o definea înainte de toate drept calificare *spirituală* (mai degrabă decît tehnică).

Această ultimă observaţie ne reaminteşte că fiecare din părţile despre care am discutat — Noica însuşi, discipolii săi şi etnofilozofii — vorbeau de pe o poziţie marginală în cadrul instituţiilor de cultură, şi forma marginalităţii lor apare în pretenţiile lor la filozofie. Deceniile în care Noica s-a îndepărtat aproape complet de posturi normale în instituţiile de cultură ale statului şi inabilitatea de a obţine resurse oficiale pentru majoritatea proiectelor sale concordă cu reprezentarea pe care şi-o face despre cultură ca absolut autonomă, ca o selecţie *prin* excludere; singurul lucru „instituţionalizat" la el, care era relevant pentru pretenţia la preeminenţă culturală, era *numele* său (Gheorghiu 1985 b: 76–80). Principalii săi discipoli erau doar ceva mai puţin marginali faţă de

instituţiile formale de filozofie şi cultură: Liiceanu a fost dat afară din postul său iniţial de la Institutul de Filozofie pentru că refuzase să devină membru în Partidul Comunist Român, iar de acolo s-a mutat pe un post de cercetător la Institutul de Istoria Artei — care nu era tocmai centrul producţiei filozofice. Acolo s-a alăturat noicianului Pleşu, care îşi pierduse postul de profesor cu prilejul scandalului „Meditaţiei Transcendentale". Pentru ambii, publicarea şi alte canale profesionale normale pentru filozofi erau strict limitate: fără integrarea lor în Uniunea Scriitorilor şi legăturile cu figuri importante din literatură, marginalitatea lor ar fi fost şi mai mare. La fel de marginale faţă de instituţia filozofică erau ideile colportate de etnofilozofi; situaţia lor era comparată cu cea a primilor protocronişti (care li s-au alăturat, atacîndu-i pe discipolii lui Noica), fiindu-le refuzată vizibilitatea profesională de către grupuri fortificate din filozofie şi literatură. Este un fapt amplu atestat de plîngerile lor împotriva „dogmaticilor" de sorginte noiciană, dar şi materialistă.

Fiecare din aceştia intrau în competiţia pentru reprezentativitate cu o strategie care privilegia anumite valori şi muta prin urmare centrul de greutate (şi poate şi unele resurse) din interiorul filozofiei sau culturii însăşi în direcţia marginii specifice pe care o ocupau. Natura strategiilor urmărite ne ajută să înţelegem mai deplin cîmpul de valori în cadrul căruia cultura română era produsă, deoarece orice strategie *credibilă* trebuie să promoveze valori care să intre în rezonanţă, măcar în parte, cu valorile susţinute de grupuri mai apropiate de centru; altminteri, pretenţiile ar fi fost complet lipsite de credibilitate. Tocmai entuziasmul stîrnit de Şcoala lui Noica sugerează o activitate *credibilă* în marginea valorilor centrale, activitate care a provocat opoziţia celorlalţi — şi ei marginali şi mobili pe verticală.

O cale de a înţelege concepţiile despre societate ale oamenilor este urmărirea imaginilor purităţii şi profanării în discursul lor, aşa cum am făcut cu raportul „adevăr — moralitate" la istorici, în capitolul şase (cf. Handler 1988: 47–50). Cum îşi imaginau noicienii şi alţii profanarea în lumea culturală, şi ce activitate de purificare implică? Pentru Noica şi pentru discipolii săi, „Teritoriul culturii trebuie să fie protejat doar de ambiţiile nejustificate, de

ignoranţa ignoranţilor şi de impostură“ (Kleininger şi Liiceanu 1987: 85). Altfel spus, principala sursă de profanare este *ignoranţa, incompetenţa şi impostura culturală*, ceea ce înseamnă că purificarea vine din cultivarea competenţei profesionale şi răspîndirea rezultatelor sale[15]. Pentru adversarii lor, profanarea decurge din *împrumutul străin şi imitaţie*, introducerea de materie culturală străină. Astfel, purificatorii vor fi „cei care nu umblă după modele universaliste de import, cei care gîndesc cu propriul lor cap“ (Stroe 1984). Cele două poziţii legitimează, respectiv, o strategie intelectuală în care acumularea *cunoaşterii* şi *competenţei* ocupă un loc privilegiat, permiţînd apărarea *adevărului*, şi o strategie protecţionistă vizînd *reducerea competiţiei străine* pentru o piaţă simbolică internă şi apărarea *autonomiei* culturale. Fiecare strategie antrena o atitudine clară faţă de un standard preferat de ceilalţi. Noicienii respingeau deschis autarhia culturală, considerînd importurile ca parte integrantă a competenţei profesionale şi producţiei locale; adversarii lor priveau pretenţiile la competenţă profesională cu scepticism, mai ales cînd erau sprijinite pe împrumut, şi susţineau o competenţă înnăscută a colectivităţii etnice.

Fiecare din aceste alternative exploatau valorile sprijinite de unul din grupurile mai central situate în aparatul politic sau în instituţiile culturale. Avînd în vedere discuţia mea despre protocronism, nu este nevoie să expun pe larg valorile favorizate de etnofilozofie: acestea arată din nou cum persoanele lipsite de control asupra instituţiilor profesionale (Uniunea Scriitorilor, institutele şi catedrele universitare de literatură şi de filozofie) compensau urmărind o acomodare cu naţionalismul conducerii de partid. Pentru nici unul din aceşti oameni „competenţa profesională“ nu era o valoare semnificativă, iar pentru cîţiva dintre ei identitatea naţională era o adevărată obsesie. Noica şi discipolii săi, în schimb, nu aveau alte temeiuri să pretindă un loc în cultura română decît competenţa şi creaţia bazată pe ea. Acestea rămîneau valori credibile *numai* datorită apelului la raţiune, cunoaştere şi statut profesional care stau în inima materialismului dialectic ca ştiinţă a societăţii. Prin recursul la competenţă, Noica şi materialismul aveau un teren comun: de exemplu, Noica a recomandat

sincer publicarea unui tratat scris de un filozof materialist, pe care îl considera cu adevărat excelent şi original. Filozofia „oficială" era mai aproape de noicieni decît de etnofilozofi, care s-au alarmat în faţa ameninţării reprezentate de noicism în ciuda marginalităţii sale. La urma urmei, filozofia marxistă şi Noica împărţeau o genealogie care mergea de la greci la Kant şi Hegel, genealogie pe care ceilalţi doreau să o facă irelevantă filozofic.

Este important de clarificat, totuşi, cît de explicită era pretenţia noicienilor, prin referinţele lor la competenţă şi status profesional, de a obţine un tip *specific* de spaţiu social. Asemeni antiprotocroniştilor, care puneau accentul pe valori estetice independente de politică, şi asemeni acelor istorici care insistau pe standardele ştiinţifice de cercetare, Noica şi discipolii săi rezistau la invadarea „spaţiului" intelectual de către valorile partidului. Era o dramatică încercare de a reconstrui şi a apăra o autoritate erodată pentru specializarea definită mai degrabă profesional decît politic. Aceasta reprezenta strategia unei intelighenţii excluse de la putere şi doritoare să-şi menţină statusul elitar prin pretenţii la competenţă şi autoritate culturală.

MÎNTUIREA PRIN CULTURĂ ŞI PRODUCEREA URGENŢEI

Pretenţia la statusul de expert nu era ridicată doar în numele acestuia, totuşi, ci în numele creării unor valori culturale durabile. Era o pledoarie făcută de Noica, în primul rînd, pentru care creaţia culturală structurată de competenţă nu era numai scopul potrivit al intelectualilor, ci şi însăşi baza *mîntuirii* României. Pentru Noica, acţiunea culturală era vitală pentru soarta poporului:

> „[D]estinul popoarelor trece, după Noica, prin cultură, iar popoarele care nu au creat mare cultură — precum hitiţii sau etruscii — au dispărut din istorie. Capitalul de cultură şi producţia culturală sînt certitudinile de supravieţuire ale unui popor, şi nu gradul lui de participare la evenimentele lumii. Istoria unui popor este, deci, istoria *culturii* sale. Noica a făcut din această propoziţie o propoziţie existenţială: şi-a asumat-o, adică, pînă într-atît, încît a mărturisit pentru ea prin ordinea interioară şi exterioară a vieţii sale. A ales să slujească cultura română cu o patimă care dovedea că se află în joc nu cultura pur şi simplu... ci însăşi fiinţa

unei comunităţi, căreia numai cultura îi dădea adîncime şi gradul de certitudine al unei esenţe. Altminteri nu am putea înţelege tenta de misionarism care stăruia asupra principalelor momente ale vieţii sale şi asupra operei înseşi" (Liiceanu 1983: 234, sublinierea îi aparţine).

Aşa cum Noica îmi spunea şi mie, „Soarta românilor ca popor este să dispară dacă nu creează ceva într-adevăr remarcabil." Acest misionarism cultural, urmărit prin imagini ale mîntuirii şi cu un copleşitor sentiment al urgenţei şi disperării, au fost exprimate într-o oarecare măsură şi de alte persoane discutate în această carte (D. Prodan, antiprotocroniştii, precum şi unii protocronişti), dar prezenţa lui neobişnuit de puternică în opera lui Noica si a discipolilor săi m-a făcut să amîn tratarea lui pînă acum.

Mesianismul viziunii lui Noica despre cultură ca singur mijloc prin care popoarele pot continua să existe — pot fi salvate de la dispariţie[16] — a fost remarcat de mulţi comentatori. Aşa cum rezuma un recenzent, pentru Noica, cultura nu era *o* formă, ci *singura* formă de mîntuire (Ungureanu 1983). Ideea lui Noica despre mîntuire se limita uneori la noţiunea de *supravieţuire* (cultura este singura şansă a unui popor de a supravieţui [Doinaş 1984]), dar era de asemenea colorată de asocieri religioase pe care Noica le făcea din cînd în cînd — referinţa sa frecventă, de exemplu, la parabola biblică a fiului risipitor. Dintre toate zonele culturii, spunea el, numai teologia oferea o cale directă spre filozofie. El a încurajat sau a îngăduit să fie asociat cu semnificaţii religioase, evidente mai ales prin dorinţa sa de a fi îngropat în sihăstria de lîngă Păltiniş (unde, potrivit obiceiului monastic ortodox, pe mormîntul său nu este gravat decît prenumele). În elogiul funebru rostit la înmormîntarea lui, mitropolitul Ardealului (Plămădeală 1987) a subliniat dimensiunea religioasă vizibilă în cîteva din primele scrieri ale lui Noica: comparaţii ale sale cu apostolul Pavel, citate din Biblie, folosirea repetată a cuvintelor „mîntuitor", „spiritualitate", „umilinţă" ş.a.m.d.[17] Mulţi alţii au scris de asemenea despre Noica în termeni monastici sau religioşi (Simion 1983; Teodorescu 1987), uneori pe larg (Steinhardt 1988), şi atît noicienii, cît şi ceilalţi vorbeau despre felul în care îşi transmitea învăţătura ca despre o iniţiere în mister (Liiceanu 1983: 161, 227; Ciocârlie 1988: 23).

Discipolii lui Noica (în special Liiceanu) foloseau adesea un limbaj similar al mîntuirii, împrospătării spirituale şi purificării. De exemplu:

„Noica ne-a trimis către marile texte şi instrumente ale culturii, care erau *surse în chip absolut*, surse pentru un spirit care nu se închide în frustrări şi orgolii regionale. El a reprezentat, pentru generaţia noastră, o garanţie a spiritului în varianta lui culturală, o *purificatio spiritualis* care trebuia menţinută şi propagată tocmai prin accesul la sursele verificate ale acestei purificări. Poate că niciodată în România cultura nu a dobîndit o asemenea valoare soteriologică. A-ţi însuşi greaca, latina şi germana, a traduce şi edita — într-o lume rănită de moarte de douăzeci de ani de dogmatism — Platon şi Plotin, Kant, Kierkegaard, Nietzsche, Freud sau Heidegger, a scrie cărţi erudite şi rafinate — toate acestea erau momente ale unui ritual de eliberare în spirit. Această eliberare discretă şi nespectaculoasă, a fost şi este încă forma de supravieţuire a unor mari valori din spiritualitatea română de astăzi" (Liiceanu 1983: 232–233, 236–237).

La fel, „[P]unctul final [al învăţăturii lui Noica era] creaţia culturală ca formă stranie a sacralităţii moderne" (Liiceanu 1983: 235). Asemenea imagini exprimau nu doar intenţiile lui Noica, ci şi misiunea discipolilor săi. Liiceanu a afirmat că şi-a publicat *Jurnalul* pentru a comunica o experienţă culturală „mîntuitoare", cuvînt pe care l-a folosit în mod repetat în legătură cu cultura.

Construindu-şi misiunea culturală ca pe una de mîntuire şi echivalînd cultura unui popor cu însăşi viaţa sa, Noica a folosit penumbra înţelesurilor religioase asociate cu asemenea misiuni de mîntuire în serviciul propriului său proiect. Acest proiect a stîrnit un tot mai mare interes pentru tipul său de activitate intelectuală, legînd-o direct de destinul neamului — prin ceea ce numesc „apărarea Naţiunii". Într-un asemenea proiect, imaginile religioase erau potrivite deoarece atrăgeau atenţia unor persoane pentru care religia mai era o valoare — opusă marxism-leninismului — dar şi fiindcă biserica, la rîndul ei, a oferit timp de secole o „apărare a Naţiunii" printr-o strategie comparabilă, bazată pe ideea că valorile ei vor supravieţui celor ale regimurilor seculare.

Forma de acţiune mesianică adoptată de Noica (şi mai ales de discipolii săi) nu era, totuşi, una comodă: printre trăsăturile ei majore se număra un sentiment aproape apocaliptic al urgenţei, în susţinerea căruia imaginile mîntuirii jucau un rol important. Ca

mulţi alţi intelectuali români, discipolii lui Noica încercau să mobilizeze atenţia publică prin invocare continuă a *urgenţei* sarcinii lor. Iată un pasaj din prefaţa cărţii de etică a lui Pleşu:

„Cititorul va constata, frecvent, o anumită disproporţie între anvergura problemelor atacate şi tratarea lor laconică, dacă nu adesea, expeditivă. Scris cu un constant sentiment al *urgenţei*, textul se complace, tot timpul, în sugestie şi eboşă..." (Pleşu 1988: 9, sublinierea îi aparţine).

Într-un alt pasaj el se referă din nou la „urgenţa unei preocupări etice" (p.30). Liiceanu vorbea adesea despre prezent ca despre un „moment de urgenţă spirituală" (de exemplu, 1987: 150). Şi alţii vorbeau despre sentimentul urgenţei:

„Noica propune aproape limpede discipolilor săi să se comporte *ca şi cum* lumea tocmai s-ar fi sfîrşit sau e oricum iremediabil condamnată, astfel că tot ce mai contează este prezervarea înţelepciunii (cu înţelepţii cu tot)" (Antohi şi Petrescu f.a. : 14).

Din tabăra adversă, un protocronist îşi bătea joc de „tonul alarmist" în care Liiceanu scrisese despre protocronism „ca şi cum ar fi vorba de o invazie de lăcuste" (Sorescu 1984: 4). Teme ale culturii ca mîntuirea şi urgenţa sînt bine exprimate într-un pasaj din alt noician:

„Dacă *Jurnalul* a reuşit, după cîte înţeleg, să tulbure spiritele, lucrul nu s-a petrecut pentru că prin el oamenii au avut, în sfîrşit, revelaţia Culturii, ci numai în măsura în care, într-un moment critic pentru Viaţă, ei au avut revelaţia culturii *ca viaţă* sau, poate mai exact, a vieţii care se poate salva prin cultura trăită cu autenticitate şi disperare" (Kleininger în Liiceanu 1987: 120).

Tema urgenţei apărea frecvent în scris, dar şi mai des în întîlnirile directe. În nenumărate discuţii, intelectuali români de cele mai diverse convingeri încercau să-mi demonstreze mie şi celor de faţă urgenţa misiunii lor de a sprijini cultura „adevărată" sau de a rezista la incursiunile puterii în sfera culturală. Ei vorbeau despre „disperarea" cu care ţările mici încearcă să-şi definească locul în lume; despre sentimentul că nu aveau timp de pierdut, nici un loc sau împrejurare în care să se simtă în siguranţă; despre existenţa lor ca „experienţă-limită", necesitînd un ataşament furibund la

ultimele valori demne de a fi apărate; despre groaza că nu vor reuşi să dezvolte destul de repede valorile culturale la care aderau atît de pasionat. Intensitatea expresiei şi profunzimea sentimentelor erau remarcabile. Unii intelectuali comentau chiar această urgenţă ca pe ceva specific: un noician m-a întrebat dacă ştiu ceva despre mişcări similare de „disperare culturală" (acestea sînt cuvintele sale) altundeva în Europa de Est, sau dacă era ceva specific României.

Am putea percepe acest sentiment al urgenţei, în maniera lui Bourdieu şi a unor analişti similari, ca pe o strategie prin care un anumit grup de intelectuali îşi intensifică pretenţiile la atenţie publică şi statut. Promovarea unui sentiment al urgenţei intensifica procesul de redefinire a situaţiei marginale dintr-un domeniu sau de repoziţionare a unui cîmp marginal, mai aproape de centru. Zygmunt Bauman oferă o interpretare de acest tip. El îi identifică pe intelectuali ca pe un element structural în societăţile ai căror membri suferă de o „incapacitate", social produsă, de a-şi duce viaţa pe cont propriu. Aceasta îi face pe oameni dependenţi de sfatul sau asistenţa altora — intelectuali, experţi, ş.a.m.d. — care astfel îi domină:

„[I]ntensitatea şi amploarea dominaţiei lor depind de cît de acut este sentimentul nesiguranţei sau frustrării cauzat de absenţa cunoaşterii într-o zonă deservită de un grup dat de înţelepţi, profesori sau experţi. Şi mai important, ele depind de abilitatea acestora din urmă de a crea sau intensifica un asemenea sentiment de nesiguranţă sau frustrare; de a produce, cu alte cuvinte, indispensabilitatea socială a tipului de cunoaştere pe care ei îl stăpînesc" (Bauman 1987 b: 20).

În această interpretare, urgenţa exprimată de discipolii lui Noica şi de alţi intelectuali le permitea să-şi intensifice pretenţiile la dominaţie, pe baza competenţei lor specifice: noţiunile de mîntuire şi urgenţă erau vehiculele de promovare a propriei lor indispensabilităţi. Accentele religioase ale ideii de mîntuire, ar argumenta Bauman, conferă acestor filozofi ceva apropiat de „puterea pastorală" a lui Foucault — adică, pretenţii la statutul elitar bazate pe calităţi exercitate „în beneficiul" celor dominaţi (Bauman 1987 b: 19).

Deşi aceste interpretări conţin fără îndoială mult adevăr, oricine a avut vreodată un sentiment puternic le va găsi insuficiente. Orice analiză care vizează să „dezvăluie" manifestările de

suprafaţă (sentimente, expresii ideologice, mecanisme de apărare) prin explorarea forţelor motrice pe care se sprijină, ar trebui să încerce în acelaşi timp să coreleze acele forţe motrice cu particularităţile formelor de suprafaţă. Dintr-un punct de vedere sociologic, ar trebui specificat măcar în ce mod aceste „strategii", ca aspecte ale cîmpului cultural, sînt traduse într-o convingere pasionată. Voi argumenta aici că, spre deosebire de producătorii culturali din Occident, care prezintă adesea o imagine a *dezinteresului* faţă de sprijinul politic şi economic al prestigiului lor cultural (Bourdieu 1980: 262) şi despre care Bourdieu crede că *se înşală* privind legătura dintre acestea, intelectualii români cultivînd urgenţa traduceau într-o formă pe deplin recunoscută o caracteristică fundamentală a situaţiei lor în România contemporană.

În termeni generali, un set de sentimente, incluzînd un sentiment al urgenţei şi un sentiment corespunzător de anxietate, era constituit de funcţionarea economiei planificate a României. Intensitatea crizei, endemică pentru forma de socialism extrem de centralizată a României şi agravată de politica de austeritate a anilor '80, producea nesiguranţa continuă privind obţinerea lucrurilor de strictă necesitate pentru viaţa de zi cu zi. Se adăugau la aceasta nenumăratele moduri în care centrul politic expropria iniţiativa populaţiei, precum şi controlul asupra cerinţelor existenţei. Şi mai multă anxietate şi incertitudine rezultau din activităţile reale sau ipotetice ale aparatului represiv, mai ales ale Securităţii, care era considerată omniprezentă. Vedem aici puterea ca o forţă „de producţie", în accepţia lui Foucault, produsele fiind un anumit tip de emoţie şi trăirea incapacităţii şi dependenţei de care vorbeşte Bauman. Într-o experienţă cotidiană afectată de nesiguranţă şi anxietate induse din exterior, sentimentele subiective de disperare şi urgenţă nu erau surprinzătoare. A comunica un sentiment al urgenţei cu privire la proiectul cuiva pentru salvarea culturii române era, în aceste împrejurări, pur şi simplu maniera intelectualilor de a transpune în sfera muncii lor tensiunile care străbăteau întreaga lor existenţă cotidiană[18]. Astfel, ei îşi accentuau pretenţiile pentru singura zonă în care se simţeau eficienţi.

Şi mai precis, anumite proprietăţi ale cîmpului de producţie culturală se cuplau cu aceste tendinţe generale. Bauman, definind

intelectualii ca pe un „loc" sau „teritoriu" „locuit de o populaţie schimbătoare, deschis invaziilor, cuceririlor şi pretenţiilor juridice aşa cum sînt toate teritoriile obişnuite" (1987 b: 19), susţine că o caracteristică a lumii moderne este invazia acestui teritoriu şi eroziunea pretenţiilor intelectualilor la statutul de expert. Pe măsură ce piaţa devine din ce în ce mai mult spaţiul principal pentru judecăţi, pentru autoritate şi pentru formarea gusturilor, societăţile nu mai au nevoie de funcţiile „legislatoare" ale intelectualilor (*ibid.*, 159, 168). În România anilor '80, „locul" intelectualilor era de asemenea asediat — nu fiindcă piaţa făcuse irelevantă producţia intelectualilor, aşa cum arată Bauman pentru Occident, ci fiindcă o porţiune a competenţei fusese instituţionalizată sub forma conducerii de partid, care asimilase alte platforme intelectuale. Reducînd sferele de incertitudine pe care o intelighenţie culturală putea pretinde în mod plauzibil să le „administreze" — chiar mărind astfel însăşi sfera de incertitudine —, şi făcînd ca experţii şi planificatorii controlaţi de partid să fie singurele persoane cu o oarecare posibilitate de a administra eficient incertitudinea, partidul a produs o criză pentru intelectuali. Slăbiciunea conducerii pentru ideologia naţională le-a permis celor de opinii protocroniste (al căror succes era de asemenea, pentru ei, o chestiune urgentă) să invadeze şi să obţină teritorii aflate anterior în alte mîini, accentuînd sentimentul de disperare al persoanelor ameninţate cu „evacuarea" din spaţiul lor.

Într-un cuvînt, terenul intelectualilor era treptat adus sub incidenţa şi controlul aparatului politic şi în „proprietatea corporativă" care conţinea toate mijloacele de producţie ale societăţii. În cadrul acestei proprietăţi corporative exista puţin loc pentru creaţia *individuală*, acumularea simbolică *individuală*, ca acelea preţuite de noicieni. Disperarea şi sentimentul lor de urgenţă se potriveau cu o luptă care era inegală şi era percepută ca atare. Miza sa nu era vreo specialitate intelectuală, ci sursele de existenţă ale participanţilor, iar ea lovea într-un punct cu totul subestimat în analize ale strategiilor, tacticilor şi intereselor obiective[19]: „interesul" oamenilor pentru o viaţă plină de sens. Poate că noicienii au exprimat această urgenţă mai intens decît alţii, fiindcă definiţia dată de ei filozofiei şi proiectul lor cultural erau relativ mai marginale decît altele din „locul" intelectual — mai marginale din punct de vedere in-

stituţional decît scriitorii, de exemplu, şi mai marginale din punct de vedere simbolic şi teoretic decît istoria. Dar toate domeniile participau la aceeaşi reorganizare a teritoriului care ameninţa anumite forme de activitate intelectuală cu pierderea sensului sau dispariţia, iar pe susţinătorii lor îi făcea inutili.

Aceste comentarii despre mîntuire şi urgenţă sînt menite să completeze noţiunile altminteri diluate de „interes" şi „strategie", care reduc toată activitatea intelectuală la o formă de intrigă. În opinia mea, trebuie să includem în „strategiile" proprii cîmpului cultural o oarecare menţiune a texturilor de experienţă din cadrul lui — texturi care ar trebui analizate în relaţie cu tipul de societate în care se desfăşoară acţiunea, mai curînd decît pur şi simplu omise pe baza unui model de „piaţă de bunuri simbolice"[20]. Această critică nu neagă totuşi faptul că mesajele de mîntuire şi urgenţă ale noicienilor erau de asemenea o parte a unei lupte mai ample pentru putere, dusă prin dispute despre natura filozofiei şi despre îndreptăţirea diverşilor pretendenţi la tronul său. Era o luptă pentru a aduce o parte mai mare din resursele centrale în slujba unui anumit set de valori intelectuale. În cazul Şcolii lui Noica, valorile apărate cu atîta urgenţă erau deopotrivă un tip specific de competenţă — o anumită definiţie a filozofiei — şi terenul mai general al unei producţii culturale relativ libere de *partinost* şi conţinut indigenist, şi orientată deschis spre Europa.

REPREZENTATIVITATEA ŞI PROCESUL REPRODUCERII CULTURALE

Un element final al luptei pentru reprezentativitate, pretenţiile emise pentru „modelul paideic" al lui Noica, ne va conduce spre implicaţiile mai convenţional politice ale Şcolii lui Noica[21]. Atît în subtitlu (*Un model paideic în cultura umanistă*) cît şi în prefaţă, *Jurnalul de la Păltiniş* anunţa că intenţiona să ofere un model de formare culturală *exemplar*. Asemenea formulare face din această pretenţie artileria grea a unei lupte pentru a stabili a cui definiţie reprezintă mai bine cultura. Mizele din spatele acestei afirmaţii, totuşi, erau oarecum diferite de cele tratate pînă acum, sau de cele discutate în capitolul cinci (o luptă pentru stabilirea

criteriilor de evaluare şi răspîndire a operelor literare). A vorbi de un „model paideic" însemna a lansa însuşi subiectul delicat al reproducţiei culturale: cine controlează procesele prin care cultura se transmite generaţiei următoare, şi în ce instituţii se petrece asta. Pretenţia noiciană de a defini „cultura" impunea acum un program nu numai pentru producerea şi distribuirea sa, ci pentru monopolizarea sau dirijarea reproducerii ei în timp. Astfel, ceea ce era în primul rînd o dispută în jurul *valorificării* culturale în cazul criticii literare, devine o dispută în jurul *reproducţiei* culturale în cazul lui Noica: trebuie ca reproducţia să aibă loc înăuntrul sau înafara instanţelor oficial autorizate?

Legat de aceasta era un element major al campaniei culturale a lui Noica încă nemenţionat: căutarea celor 22 de genii. El a descris-o astfel lui Liiceanu:

> „Mi s-a cerut în mai multe rînduri să-l conving pe Eliade să facă o vizită în ţară. Mi-a venit atunci următoarea idee: să le spun celor care îmi cer asta că nu avem nevoie să-l aducem pe Eliade în ţară, pentru că, de fapt, îl avem în ţară, şi nu o dată, ci de douăzeci şi două de ori. Dacă sînt astăzi în România 22 de milioane de locuitori, atunci un tînăr dintr-un milion are, probabil, geniu. Dar pentru aceste 22 de genii avem nevoie de antrenori" (Liiceanu 1983: 172).

Propunîndu-se pe sine ca antrenor, Noica a început să bată la uşile autorităţilor locale, cerînd ca tinerii înzestraţi să fie angajaţi un timp în slujbe fictive, aşa cum erau campionii sportivi, astfel încît să-şi perfecţioneze capacitatea de performanţă individuală. Această căutare a constituit cel mai direct asalt al lui Noica asupra canalelor formale de transmitere a culturii.

„Modelul paideic" era singurul aspect al programului lui Noica pe care admiratorii dinafara cercului său îl respingeau. Ei s-au străduit să-l pună pe seama discipolilor, spunînd că Noica intenţionase să facă cultura accesibilă unui public mai larg, dar ei îl pervertiseră, născocind o paidee „elitistă". Criticii exemplului paideic al lui Noica întrebau ce poate fi considerat la urma urmei exemplar în experienţa discipolilor (de exemplu, Geană 1986: 96) sau repudiau ideea că s-ar fi produs într-adevăr ceva „paideic":

> „[Noica] meditează şi se comportă filosofic (*am în vedere scrierile sale*), iar [Liiceanu se comportă] nefilosofic ... I-a scăpat lui Liiceanu lecţia pe care ar fi putut-o

învăţa de la Noica ... : lecţia dialecticii. S-ar fi justificat atunci relaţia dintre dascăl şi discipol. *O asemenea relaţie nu este prezentă aici.*" (Stroe 1984, sublinierile îmi aparţin.)

Prima propoziţie a acestui comentariu dezvăluie unul din mecanismele cele mai frecvente pentru contestarea „modelului paideic": o separare retorică a *persoanei/vieţii* lui Noica de *opera/scrierile* sale. Printre discipolii lui Noica, în special Liiceanu şi Pleşu au insistat că existenţa lui Noica, persoana şi biografia sa erau mai importante decît conţinutul operei. Reamintind cititorilor, de exemplu, că Noica negase importanţa biografiei sale, care se reducea la cărţile pe care le scrisese, Pleşu comentează:

„Cei care cred asta — şi Noica în primul rînd — se înşală. Căci împrejurările au făcut ca în România de azi nu *opera* lui Noica să conteze ci, mai cu seamă, *simpla lui existenţa*. «Rolul» lui e mai însemnat decît «filozofia» lui. Şi s-ar putea ca într-un tîrziu, tot aparatul lui speculativ, cu etimologiile lui româneşti să devină secundar, sau de o importanţă strict «istorică», faţă de memoria *prezenţei* lui, salutară în multe privinţe pentru mai multe generaţii de intelectuali români, pîndiţi, astfel, de consecinţele unui tragic vid formativ. Exemplară e tocmai *biografia* lui Noica. Opera nu e decît importantă — într-o accepţiune oarecum academică..." (1985: 5, sublinierile îi aparţin).

Ceea ce subliniază Pleşu este experienţa de transmisie culturală pe care Noica o oferea discipolilor săi, o experienţă pe care ei o scot în evidenţă prin subaprecierea intenţionată a operei sale, cu „etimologiile sale romaneşti". Accentele adversarilor lor erau, desigur, exact opuse:

„Calea spre gîndirea lui Noica nu trece pe la Păltiniş, ci prin *scrierile* lui. Trecînd prin Păltiniş nu facem decît să ne înfundăm în anecdotic şi în accidentalităţi. Calea adevărată este calea conceptului în puritatea lui dialectică ... Că [la Păltiniş] a avut loc o întîlnire între dascăl şi discipol nu ne-a convins „jurnalul" (Stroe 1984).

Aici Stroe pune sub semnul întrebării modelul personalizat de transmitere a culturii, atît de diferit de formele educaţiei publice. Punînd biografia lui Noica în paranteză, el suprimă şi trecutul fascist al lui Noica, incomod pentru poziţia pe care critici ca el şi-o construiseră pe terenul ideologic. Pentru aceşti oameni, cel mai mult conta conţinutul naţional al operelor lui Noica.

Asemenea rezerve privind paideia lui Noica încurajează suspiciunea că aceşti critici vorbeau de pe o poziţie apropiată de aparatul politic şi în apărarea mijloacelor sale. În ciuda refuzului lui Noica

de a se distanța verbal de putere, la nivelul practicilor paideia sa era absolut opusă practicilor implementate de autorități. Antiteza nu era evidentă numai în modul în care el promova valorile culturale și bazele acumulării culturale în contradicție cu definițiile oficiale („importuri“ occidentale, ș.a.m.d.). Și nici doar în efortul său de a apăra *filozofarea* și capacitatea de gîndire independentă, în locul memorizării papagalicești și repetiției mecanice, sau un „nivel de trai“ definit în termeni spirituali mai curînd decît în termeni materiali. „Școala“ lui Noica — maniera sa de a transmite valori culturale — a instituit o relație de autoritate complet diferită: o distribuție antiierarhică a rolurilor de vorbitor și ascultător, o individualizare a studenților, în locul masificării lor, o supunere la autoritate voluntară și nu forțată[22]. Un recenzent observa că printre cele mai surprinzătoare trăsături ale *Epistolarului* se număra pledoaria sa pentru *dragoste* ca parte a autorității (Breban 1988: 62).

Această „școală“ nu cuprindea nimic din panoplia procedurilor disciplinare utile puterii pe care Foucault le-a revelat în mediul convențional de educație. În locul disciplinei dintr-o clasă mică dispusă pe rînduri, în care trupul elevului se obișnuiește cu ore de imobilitate obedientă, practicile „școlii“ lui Noica erau deschise și peripatetice. Mentorul și discipolul se mișcau liber între spațiul nediferențiat al camerei lui Noica și munții de afară: escaladarea pantelor era modalitatea prin care trupul însoțea ascensiunea minții în gîndire. Noica promova o „întoarcere la cultură“, care era „o cultură adamică, ce ar premerge căderii în păcatul unei culturi oficializate și instituționalizate. Însă pentru a realiza acest lucru,... socratismul trebuia reinventat și făcut să trăiască încă o dată...“ (Liiceanu 1983: 235). Tocmai aceste caracteristici ale paideii sale au dat roade în carierele celor care au fost supuși la ea, așa cum va arăta secțiunea următoare.

De la creație culturală la acțiune politică

„În timpul plimbării de ieri, Gabi mi-a pus două întrebări nepotrivite. Prima: în ce constă eficacitatea filozofiei? Filozoful pune ordine în lume, spunea el...: dar lumea nu se sinchisește de ordinea lui. A doua, poate și mai ne-

potrivită: dacă lumea aceasta va trece, unde se duc strădaniile noastre? ... «Cum intră filozofia în lume?», mă întreabă Gabi" (Noica, în Liiceanu 1983: 188).

Întrecerea pentru reprezentativitate dintre Şcoala lui Noica şi alte tipuri de filozofie sau valori culturale era doar o formă a politicii în care Noica şi discipolii săi s-au angajat. Alte forme implicau dispute aprinse şi mai mult sau mai puţin explicite între ei înşişi, despre relaţia pe care cultura ar trebui să o aibă cu puterea: despre propriile lor activităţi ca intelectuali în relaţie cu statul. Aceste dispute îi divizau pe participanţi, care altminteri s-ar fi găsit într-o singură tabără a argumentelor culturale — cu alte cuvinte, ele complică liniile de forţă care au apărut în capitolul cinci. Antiprotocroniştii nu erau în nici un caz perfect aliniaţi în spatele lui Liiceanu (vezi, de exemplu, recenzii de Dinescu 1986; Doinaş 1984; Iorgulescu 1987; Marino 1987, Papahagi 1987; Simion 1983), şi nici discipolii lui Noica nu gîndeau toţi la fel. Dezacordurile lor se centrau în jurul a două teme legate una de cealaltă: ce discipline intelectuale promovează mai bine cultura română (pretenţiile filozofiei şi criticii literare erau judecate comparativ) şi cum ar trebui legate pretenţiile la reprezentativitate culturală de consideraţiile etice sau de moralitate. Întrebările erau legate deoarece poziţiile asupra celui de-al doilea punct deveneau semnificative în adjudecarea primului, şi deoarece ambele erau un pretext pentru ca participanţii să dezvolte o strategie de opoziţie intelectuală faţă de putere.

UNIFICAREA CÎMPULUI OPOZIŢIEI: FILOZOFIA, CRITICA LITERARĂ ŞI ETICA

Printre opiniile discutabile pe care Noica le-a exprimat în *Jurnal* era insistenţa sa că filozofia este singurul apărător adevărat al creaţiei culturale şi că toate celelalte arii ale vieţii intelectuale ar trebui să-i recunoască preeminenţa. El adresa această părere în special scriitorilor şi criticilor literari. Deşi aproape toţi asociaţii apropiaţi ai lui Noica şi majoritatea recenzenţilor *Jurnalului* au criticat „imperialismul filozofiei" şi intoleranţa sa, Liiceanu a continuat să le apere pînă tîrziu în schimburile de replici din *Epistolar*, pentru care discuţia acestei probleme constituia coloana vertebrală intelectuală[23].

Din rezumatul pe care Marga îl face operei lui Noica, apare plauzibil ca motivele lui Noica de a situa filozofia deasupra criticii literare să fi fost mai complicate decît îşi imaginau majoritatea participanţilor. Subordonînd „judecăţile" (sfera criticii) „raţiunii" şi „conceptelor" (sfera filozofiei), el pregătea critica sa mai generală a raţionalităţii moderne. Noica a înţeles, cu Kant, că orice sistem de judecăţi emană dintr-un anume model al raţiunii: dacă cineva aspiră să repună problemele modernităţii prin revizuirea modelului raţiunii care stătea la baza acestor probleme, aceasta implică şi o revizuire consecventă a sistemului de judecăţi[24]. Filozofia este prin urmare activitatea fundamentală, fiindcă este singura care se ocupă de chestiunile fundamentale privind însăşi natura omului în lume. Prin această interpretare, Noica spera să iasă cu totul din constrîngerile dezbaterii protocroniste — de exemplu — cu privire la cine este împuternicit să definească valorile —, punînd în discuţie întregul temei al unei atari dezbateri. Aceasta este, în opinia mea (vezi capitolul şase), singura manevră care promite să transforme discursul ideologic.

Discuţia nu a atins niciodată asemenea înălţimi, fiindcă majoritatea recenzenţilor au transformat-o într-un fel de turnir minor pentru reprezentativitate culturală şi pentru „a modela sufletele celor tineri" (Liiceanu 1987: 150), preopinenţii ocupîndu-se de stabilirea domeniului — filozofia sau critica literară şi creaţia artistică — ce contribuise mai mult la cultura română şi oferise *precondiţiile* celorlalte. (De exemplu, un recenzent susţinea că fără reeditările din filozofia clasică pe care *criticii literari* le iniţiaseră în anii '50, filozofia nu ar fi avut nici un loc de desfăşurare: nu filozofia, ci literatura curăţase arena culturală de dogmatism şi realism socialist, permiţînd adevăratei creaţii culturale să reînceapă în toate domeniile [Papahagi 1987]). Oamenii se întrebau cum puteau Liiceanu şi Noica să-şi imagineze o cultură care exclude artele (Doinaş 1984), îl acuzau pe Noica de „imperialism" şi „huliganism cultural" (vezi Liiceanu 1987: 196, 198)[25], şi declarau deschis că tocmai respingerea intolerantă de către Noica a validităţii altor domenii decît filozofia îi îndepărtase din orbita sa imediată (Paleologu 1980, şi în Liiceanu 1987: 89).

Discuţia poate să fi început ca una despre reprezentativitate, dar, aşa cum a fost ea rafinată în cuprinsul *Epistolarului*, a ajuns să

fie una despre cadrul instituţional cel mai potrivit pentru protecţia valorilor culturale. Acest lucru este deosebit de limpede într-un schimb de scrisori între Liiceanu şi Sorin Vieru (Liiceanu 1987: 138–181), în care Liiceanu arată că problema nu e în primul rînd una abstractă cu privire la „dreptul" de a reprezenta cultura (ceea ce el numea supremaţie *în principiu*), ci situaţia concretă a diferitelor tipuri de activitate culturală în cadrul vieţii politice româneşti (supremaţie *istorică*). Deoarece eliminarea postbelică a tuturor filozofiilor cu excepţia celei materialiste i-a lăsat pe literaţi fără interlocutori în lumea teoriei, spune el, spaţiul liber a fost umplut de critică neinformată teoretic. Critici care pur şi simplu nu ştiu ce fac, comentează cărţile fără discernămînt, indiferent de pregătirea lor, iar ignoranţi desăvîrşiţi se simt abilitaţi să evalueze opere ca acelea ale lui Noica, pentru care ei nu au nici pe departe competenţa necesară (o referire la comentatorii protocronişti) (1987: 147–148, 170–172)[26]. Liiceanu vrea să spună că, datorită politizării ei, critica nu mai măsoară *valoarea*, fiind redusă la „voluptate a puterii. Aşa se naşte tirania administrativului în lumea modernă" (1987: 174).

Ceea ce pare să spună Liiceanu este că a acorda criticii literare statut egal cu filozofia *în momentul de faţă* ar însemna provocarea unui dezastru. Deşi aliaţii Şcolii Noica pot cîntări încă greu în Uniunea Scriitorilor, ofensiva duşmanilor săi în înseşi coridoarele puterii înseamnă că această situaţie nu poate dura: întregul domeniu al producţiei literare poate foarte bine deveni teritoriul protocronismului. În aceste împrejurări, nu poţi susţine *în principiu* echivalenţa filozofiei şi criticii literare în determinarea valorilor culturale care trebuie promovate şi a celor care trebuie distruse. Este aproape ca şi cum Liiceanu ar susţine că numai o descentrare, o marginalizare a producţiei culturale poate păstra intacte „adevăratele" valori. Un cîmp puternic instituţionalizat ca literatura poate fi (în mîinile cui nu trebuie) un spaţiu mai periculos pentru determinarea valorilor culturale decît un cîmp marginal ca filozofia „detronată" a anilor '80, în special versiunea marginalizată noiciană a transmisiei culturale şi standardelor axiologice. (Am putea observa că o asemenea teză este în acord cu faptul că Liiceanu nu avea, el însuşi, o puternică poziţie instituţională de apărat.)

Toată structura *Epistolarului* sugerează totuşi că Liiceanu era singur în susţinerea acestei strategii pentru protejarea valorilor la care subscria — valori pe care analiza noastră va continua să le considere drept judecăţi subiective dintr-un spectru mai larg de judecăţi posibile, dintre care nici una nu trebuie considerată analitic „adevărată". Pe măsură ce înainta discuţia unei strategii cultural-politice, ceea ce prevala în schimb era o pledoarie pentru *pluralism*, exprimată de cîţiva dintre cei mai elocvenţi autori ai scrisorilor strînse de Liiceanu. Ei susţineau că ierarhizări ca acelea ale lui Noica, împreună cu toate diviziunile disciplinare, ar trebui abandonate, iar validitatea *tuturor* valorilor culturale „autentice" ar trebui recunoscută şi apărată — cu alte cuvinte, asaltul politic împotriva valorilor „autentice" cerea tuturor celor care le sprijineau să-şi strîngă rîndurile şi să recunoască şi accepte diverse specializări. Aceasta, la rîndul său, ar însemna refuzul conştient al provocărilor legate de reprezentativitatea anumitor discipline şi, în cadrul lor, a anumitor persoane, astfel încît să fie posibilă concentrarea asupra luptei mai generale în apărarea celor mai preţioase valori pentru cultură ca întreg. Supralicitînd o metaforă, aceşti producători cereau să-şi pună împreună capitalurile ca să răspundă mai eficient puterii concentrate care definea contextul lor productiv.

Poate că discuţia mea prezintă problemele prea sec, şi nu le înfăţişează în exact termenii folosiţi de participanţi. În plus, strategia pluralistă a apărut atît prin structura *Epistolarului* şi dispunerea replicilor din el, cît şi prin afirmare directă[27]. Totuşi, conversaţiile cu alţi intelectuali dinăuntrul şi dinafara filozofiei, despre subiecte fără legătură cu Şcoala Noica, mă conving că orice argument în favoarea pluralismului era conceput intenţionat ca mijloc politic de opoziţie faţă de centralizare. A susţine pluralismul, fie într-o extrem de obscură teorie despre natura Absolutului, fie într-o amintire a unui filozof sau a unui poet, însemna unificarea cîmpului opoziţiei faţă de putere.

Argumentele în favoarea pluralismului erau o cale pentru unificarea acestui cîmp. O a doua era insistenţa ca acţiunea culturală să fie mediată etic sau moral. Ceea ce-i unea pe polemiştii din *Epistolar* era acordul lor — şi opoziţia lor comună faţă de Noica — asupra principiului că creaţiile culturale sînt valide numai în lumina

judecăţii morale. Toţi insistau, aşadar, că „creaţia în sine şi de la sine nu este un act moral", că „cultura nu este dincolo de bine şi rău" (Enescu 1987): că supremaţia trebuie acordată nu doar oricui posedă autoritate culturală universal recunoscută, ci oricui oferă un model de conduită publică (Gheorghiu 1988 a: 5). Conduita publică a lui Noica era *retragerea* din viaţa publică. El şi-a dojenit discipolii pentru dorinţa lor de a sfida maxima lui Benda împotriva pactizării cu secolul, pentru dorinţa de a „coborî în arenă" ca să lupte cu puterile pămînteşti mai curînd decît ca să-şi aţintească privirile spre „Idee" (vezi Liiceanu 1983: 201–207). Aceasta este semnificaţia „despărţirilor" atît de centrale pentru cele două cărţi ale lui Liiceanu, pentru că toţi discipolii lui Noica se despărţeau tocmai de modelul său de conduită publică, afirmînd că nu poţi pretinde că eşti om de cultură dacă refuzi o luptă motivată etic cu puterea. A refuza o asemenea etică, spuneau ei, înseamnă a te alinia forţelor stăpînirii, adică tocmai ce făcea Noica prin filozofia sa românească şi refuzul său de a se distanţa public de protocronism.

Despărţindu-se de Noica în privinţa angajării, discipolii săi ofereau un nou model pentru legarea culturii de apărarea Naţiunii. În timp ce echivalarea de către Noica a culturii cu existenţa Naţiunii îi permitea să apere Naţiunea pur şi simplu prin exerciţiul gîndirii, discipolii săi au ajuns să o apere prin acţiune politică structurată cultural. Argumentul a fost enunţat într-un eseu al lui Pleşu, „Sensul culturii în lumea contemporană", retipărit în cartea sa *Minima moralia* (1988). Programul cărţii este discuţia modului de a supravieţui decent în prăpastia dintre neclaritatea morală şi edificare, ceea ce eu cred că înseamnă: cum poţi reuşi să trăieşti cu tine însuţi în îngrozitoarele condiţii ale României de azi? Întrebînd care este locul culturii într-un asemenea context, Pleşu răspunde: „Cultura e cea mai adecvată modalitate de a subzista în condiţia intervalului" (1988: 108) — ceea ce în contextul cărţii înseamnă că temeiul cel mai bun pentru judecăţi morale este cultura. Mai mult, cultura este fără valoare în *absenţa* unor asemenea judecăţi:

„Prin «înţelepciune» nu înţelegem ... [ceva] dincolo de orice exigenţe lumeşti. Ceea ce avem în vedere... e înţelepciunea care acceptă condiţia comunităţii mundane şi de care comunitatea are nevoie: înţelepciunea care vrea să iradieze nu prin simplă *prezenţă*, ci prin discurs şi prin acţiune publică" (Pleşu 1988: 89–90, sublinierea îi aparţine.)

În cazul în care cineva nu a înţeles, iată dedicaţia cărţii: „Lui Constantin Noica. Dacă nu l-aş fi cunoscut, n-aş fi putut scrie această carte. Dacă l-aş fi ascultat, n-aş fi scris-o".

Optînd pentru o etică a angajării în lume mai degrabă decît pentru distanţa faţă de ea profesată de Noica, discipolii lui Noica şi alţi participanţi la viaţa culturală i-au reproşat multe lucruri, începînd cu refuzul său de a dezavua folosirea sa de către protocronişti (Liiceanu 1983: 139). Ei îi criticau naivitatea de a ignora condiţiile de producţie implicate de unele din proiectele sale mai grandioase, condiţii care în cele din urmă i-ar fi compromis scopurile. De exemplu, în încercarea sa de a găsi şi antrena cele „22 de genii", el pleda în faţa autorităţilor politice pentru sprijin, aparent inconştient — sau mai rău, fără să-i pese — de legitimarea publică pe care acestea le puteau cîştiga prin asocierea cu numele său; inconştient, de asemenea, că acceptarea subvenţiilor oficiale pentru proiectul său „elitist" şi potenţial antisistemic ar fi antrenat în mod necesar modificarea lui. (Autorităţile nu erau atît de inconştiente: ele în general îi refuzau cererile, folosindu-se în schimb de numele său.) Noica a sperat întotdeauna să-l întîlnească pe Ceauşescu şi să pledeze pentru programul său de atletism intelectual, fără să se gîndească la opinia celorlalţi.

Noica a fost ironizat şi pentru a-şi fi imaginat că puterea s-ar putea interesa de proiectele sale: „Nu te poţi aştepta să pleci la «vînătoare de genii» ca şi cum geniul nu ar avea nici o istoricitate şi nici un context de realizare" (Şerban 1984). „Nu vede oare [c]ă fotbaliştii sînt preferaţi filosofilor... şi că eforturile sale, revendicîndu-se de la *Geist*, sînt ridiculizate de *Zeitgeist*?" (Antohi şi Petrescu f.a.: 6). Unii l-au acuzat că doreşte să întemeieze o „logocraţie" la fel de limitatoare ca şi regimul curent, că regretă faptul că nu filozofia *lui* devenise dogmă (vezi Liiceanu 1987: 160–164). Una din cele mai ascuţite critici a etichetat discursul lui Noica drept „totalizant" şi a observat că gînditori ca Foucault şi Deleuze văd în asemenea discursuri ajutoare ale puterii (Antohi şi Petrescu f.a.: 2). Noica s-a oferit, obiectau aceşti critici, ca apologet al puterii, anexă prestigioasă a maşinii propagandistice, care beneficia de o autoritate esenţială pentru o conducere demagogică. Anexarea lui era cu atît mai probabilă cu cît el oscila în relaţiile cu puterea, tocmai *deoarece* Noica

a văzut implicaţiile etice ale producţiei culturale ca secundare şi nu realiza că lupta era inegală, puterea dispunînd de arme superioare, aflate numai la dispoziţia ei (*ibid.*, 3–4).

Date fiind implicaţiile antisistemice ale modelului paideic noician, precum şi celelalte aspecte ale operei sale care nu se potriveau cu accentele stăpînirii, s-ar putea bănui că aceste reproşuri supralicitau relaţia lui Noica cu puterea. Dacă este aşa, motivul este probabil că, autodefinindu-se împotriva unei imagini construite a dezinteresului politic, asociaţii lui Noica îşi clarificau strategia, creînd o rezistenţă culturală *explicită* în locul celei *implicite* a lui Noica. Dovezi clare ale unei asemenea rezistenţe explicite — dovadă că „şcoala" sa, pe care am numit-o „marginală" în introducerea la acest capitol şi în capitolul unu, avea consecinţe mai mari pentru societatea românească decît cele înregistrate mai sus — aveau să vină în martie 1989, cînd poetul Mircea Dinescu a fost exclus din partid şi din Uniunea Scriitorilor pentru, între altele, un interviu critic la adresa regimului, apărut într-un ziar francez. În replică, şapte personalităţi au semnat o scrisoare deschisă de protest adresată preşedintelui Uniunii — un gest de opoziţie cu foarte puţine precedente în România lui Ceauşescu. Doi dintre cei şapte (între care figurau şi alţi antiprotocronişti proeminenţi) făceau parte din ceea ce numesc Şcoala lui Noica. Semnificaţia lor pentru mişcarea care a răsturnat dictatura lui Ceauşescu poate fi dedusă şi din concluziile acestei cărţi.

Despărţindu-se de Noica, discipolii săi au ales un drum de confruntare mai directă cu autoritatea formală, un drum care-şi avea originea în tactica pe care ei o dezvoltaseră prin intermediul *Epistolarului* şi al altor scrieri. Aceste scrieri nu produceau doar o alianţă între anumiţi filozofi şi anumiţi artişti, critici şi scriitori (rezultatul *Epistolarului*). Nu instituiau doar un nou stil de comunicare, unul de „directeţe" şi „sinceritate" în locul comunicării hieratice şi statice ale autorităţilor (vezi mai jos). Ele nu participau doar la o mişcare mai largă în care pluralismul era teoretizat filozofic în opoziţie explicită cu centralizarea politică, şi în care preocupările de etică au apărut nu dintr-un „neutru interes teoretic, ci din împrejurările de tot soiul, ale vieţii zilnice" (Pleşu 1988: 7) (această afirmaţie prefaţează un text care tratează moralitatea ca *nefiind* o problemă de obedienţă şi care îşi opune mereu pretenţiile

şi preceptele celor prevalente în domeniul oficial). Ele s-au angajat deopotrivă în acţiuni foarte rare pe atunci în „pasiva" Românie, acţiuni pe care autorităţile s-au simţit obligate să le suprime.

NOICISMUL, PUTEREA ŞI PROBLEMA PUBLICULUI

Deşi cîţiva noicieni mi-au mărturisit drept scop conştient al scrierilor lor încercarea de a-l izola pe Noica de manipularea de către „naţionalişti", relatarea de către Liiceanu a motivelor sale pentru publicarea celor două cărţi menţionate a adăugat la aceasta alte trei motive semnificative. El dorea, mai întîi, cu *Jurnalul*, să popularizeze modelul paideic al lui Noica; al doilea, cu *Epistolarul*, să ofere o nouă formă de comunicare, una de sinceritate şi deschidere, în care „adevărurile" sînt spuse şi sentimentele exprimate limpede, în locul duplicităţii şi ambiguităţii atît de caracteristice comunicărilor din România; al treilea, în ambele cărţi, făcea un efort de popularizare, de transformare a filozofiei şi problemelor ei în ceva accesibil unui public mai larg, nu pur şi simplu o materie erudită pentru cîţiva specialişti. Folosind un limbaj oarecum mai abstract putem releva mai deplin conţinutul antisistemic al acestor trei obiective: a susţine o formă de reproducţie culturală diferită de cea oficială, atît în instituţii cît şi în practici; a înlocui un stil de comunicare bazat pe modalităţi indirecte de suprimare cu unul propunînd directeţe şi demascare; şi a democratiza accesul la filozofie şi la o anumită definiţie a culturii.

Toate trei sînt o parte a ceea ce am denumit în capitolul patru formare a *publicului competent*, adică, construirea unui public (sau menţinerea unuia deja existent) care recunoaşte şi sprijină definiţiile valorii pe care se bazează statutul cultural al unui grup de intelectuali dat. „Modelul paideic" al lui Noica, aşa cum am arătat, folosea mecanisme de reproducere a culturii şi valorilor care nu erau cele ale regimului. Încercarea de a instaura o mai mare „directeţe" şi „sinceritate" putea extinde publicul capabil să înţeleagă o comunicare, fiindcă, aşa cum ştie oricine a încercat să descifreze o comunicare în limbaj esopic sau în jargon de specialitate, asemenea mesaje codificate presupun o comunitate de

cunoştinţe atît de ezoterice încît cenzorii sau cititorii normal educaţi nu-i recunosc semnificaţia. Orice ieşire din discursul esopic sau din jargonul specializat deschide un mesaj spre mai mulţi receptori. În acelaşi timp, totuşi, a invoca „sinceritatea" ca opus al „duplicităţii" presupune o înţelegere contractuală a comunicării, în care emiţătorul şi receptorul sînt de acord să accepte pretenţia că intenţiile celui dintîi nu sînt înşelătoare. Astfel, emiţătorul revendică oarecum mai mult control asupra lecturii, ceea ce ar putea ajuta la respingerea interpretărilor rivale. În fine, obiectivul „democratizării" la care s-a referit Liiceanu nu ar trebui confundat — mai ales în acest caz — cu o deprofesionalizare a domeniului în chestiune; mai curînd, ar trebui să mărească şansele ca publicul să ştie destul pentru a *accepta* o revendicare de competenţă profesională dată, garantînd atenţia acestuia faţă de acea revendicare, nu pentru altele.

Preocuparea noicienilor de a lărgi publicul culturii, în special pe cel al filozofiei, apărea în multe activităţi pe care ei le împărţeau cu intelectuali din alte domenii. Un bun exemplu este efortul conştient — şi mult obstaculat — de a pune la dispoziţia cititorilor români lucrări ale culturii mondiale. Noica şi discipolii săi au trudit fără încetare la traduceri din Platon, Hegel, Heidegger şi aşa mai departe, după cum alţii îi traduceau laborios pe Hume, Habermas, Peirce ori Bourdieu, pentru a nu-i menţiona pe Shakespeare, Marquez, Eco şi mulţi alţi scriitori străini. (De fapt, cîţiva români care au citit părţi din cartea de faţă au obiectat că prin focalizarea pe fenomene marginale şi dezbateri specifice, las pe din afară cele mai comune activităţi ale multor intelectuali: traducerile şi scrisul în domeniul lor de competenţă.) Am putea considera traducerile din sociologie, filozofie şi aşa mai departe drept crearea, pe baza importului, a „mijloacelor de producţie" pentru continuarea muncii culturale în România; totuşi oamenii vorbeau de traduceri ca şi cum problema ar fi fost mai curînd crearea mijloacelor de *consum*, formarea gustului public (în general într-o direcţie prooccidentală). Deoarece orice bun profesionist învaţă limbile necesare competenţei într-un domeniu (ar spune Noica), cei care beneficiază dintr-o traducere sînt persoanele *din afara* specialităţii, sau studenţii cu un interes potenţial — în filozofie, să zicem, care pot fi cîştigaţi pentru ea prin întîlnirea

gîndirii lui Platon sau Heidegger într-o altă formă decît cea a cursurilor universitare prefabricate. Traducerile, în consecinţă, erau părtaşe la crearea unui public mai larg pentru cultură, un fel de ridicare a „nivelului de trai" spiritual, paralel cu pretenţiile statului că ar ridica nivelul material. În acelaşi timp, totuşi, ele erau ca „viruşii" lăsaţi liberi în mecanismul prin care cultura era oficial transmisă. Erau o formă de acţiune politică. (Poate aici găsim un alt motiv al opoziţiei protocroniştilor faţă de „tehnicile importate", care puteau afecta procesul prin care erau instituite valorile *lor*.) Acest lucru era valabil pentru orice traducere, dar în special pentru acelea atît de centrale ca filozofia pentru legitimarea partidului.

Preocuparea noicienilor pentru „ridicarea nivelului de trai spiritual" a primit formularea sa cea mai elocventă în eseul lui Liiceanu din 1985, „Filozofia şi paradigma feminină a auditoriului"[28]. Încercare inteligentă de a-l apăra pe Noica împotriva acuzaţiilor din mai multe direcţii şi de a-l proteja de protocronism, eseul separă *declaraţiile* lui Noica de *practicile* sale şi arată că, spre deosebire de „elitismul" pe care atît criticii favorabili cît şi cei ostili îl vedeau în declaraţiile sale, practicile lui erau profund democratice şi accesibile. Noica pretindea că edifică o filozofie influenţată de pretenţiile sistematice ale matematicii, arată Liiceanu, dar practica lui era mai aproape de literatură. El spera să *ordoneze* lumea prin gîndire [să ne amintim acuzaţiile de totalitarism şi logocraţie], dar practica sa arăta un mod neautoritar de a iradia în lume printr-o relaţie intimă între filozof şi ascultător, evidentă în felul său de a scrie. În fine, Noica profesa acceptarea definiţiei germane a scopului potrivit filozofiei (întărirea caracterului său *ştiinţific*, prin noţiunea de *concept*), dar practica sa pentru a atinge acest scop introducea inovaţia unui *principiu etic*: ideea că orice gînd care merită urmărit trebuie să fie *narabil*. Un excelent exemplu în acest sens era interpretarea dată de Noica fenomenologiei lui Hegel (intitulată *Povestiri despre om*), ale cărei titluri de capitole seamănă cu acelea ale unei aventuri epice (de exemplu, „Accidentele neobişnuite ale conştiinţei", „Aventurile extraordinare ale lui Arthur Gordon Pym", „Carnavalul vanităţilor")[29]. Efectul acestei transformări era repoziţionarea filozofiei lui Hegel — sau a oricărui altcuiva — din sala de lectură, la gura

sobei. Astfel, spune Liiceanu, Noica reorganiza structurile speculaţiei prin reformularea lor într-un registru epic. Liiceanu plasează apoi această transformare în cadrul scrisului filozofic, începînd cu Platon, a cărui formă dialogică diferenţia minim competenţa dascălului de cea a studentului; trecînd la Aristotel, care a ierarhizat relaţia; apoi la Hegel, ale cărui cărţi puteau fi înţelese „numai de Dumnezeu". Cu fiecare din aceşti paşi, filozofia îşi pierdea o parte din public.

Într-un asemenea context, susţine Liiceanu, orice modificare a formei în care filozofia este comunicată — în special orice modificare într-o direcţie literară — îi va afecta în mod necesar publicul [dintr-o dată, reconcilierea dintre filozofie şi critica literară din *Epistolar* capătă o nouă semnificaţie]. Orice reintegrare a filozofiei cu arta restabileşte linii de comunicare pierdute, refăcînd posibilitatea ca filozofia să fie percepută nu ca o specialitate absconsă, ci ca o activitate care tratează problemele *fiecăruia*. Mare parte din scrisul lui Noica se adresa cititorilor direct, într-un stil colocvial — uneori în formă de scrisori, folosind persoana a doua singular (vezi Noica 1986)[30] — care îi introducea în lumea textului şi prezenta problemele acestuia ca fiind ale lor. Cărţile lui Liiceanu erau şi ele construite într-o manieră la fel de atrăgătoare, rupînd barierele dintre text şi cititori pentru a-i angaja într-un mod direct. Acesta era într-adevăr un stil care îşi mărea publicul şi îşi transforma cititorii în participanţi.

De ce este semnificativă această preocupare pentru public? În parte, desigur, pentru construirea „publicului competent", care să recunoască autoritatea şi valoarea celor care l-au construit şi, poate, să lărgească piaţa cărţilor lor în era „autofinanţării"[31]. Noicienii intenţionau să prezinte ca preocupare a *fiecăruia* un set de valori care erau preocuparea lor *particulară* şi să lărgească publicul care s-ar fi întors către ei pentru soluţii. Am putea vedea în asta o tactică a intelectualilor a căror poziţie era subminată şi pentru care avea mai mult sens să atragă atenţia unui public larg că se petrece o pierdere ireparabilă decît să continue a medita la lucruri subtile în prezenţa altora doi sau trei — chiar (aşa cum a recunoscut Liiceanu [1985: 59]) cu riscul ca lărgirea publicului să dilueze conţinutul strict filozofic al mesajului ce putea fi transmis.

Sînt totuşi alte două faţete mai importante ale impulsului „democratizator" al lui Liiceanu (şi al lui Noica). Una este că, prin producerea unui gen pentru scrisul filozofic, Şcoala lui Noica implementa o practică extrem de rezistentă. Genurile, sugerează Ashraf Ghani, sînt definite prin modurile caracteristice în care constrîng limbajul, creînd forme specifice de închidere pentru cititor. Orice activitate care schimbă genul propriu unui subiect contestă de asemenea forma de închidere tipică pentru acel subiect; ea permite prin urmare rezistenţa, deschide noi posibilităţi care fuseseră blocate. Transformarea filozofiei în „povestiri", într-o formă de literatură, sparge vechile delimitări impuse de genurile standard ale scrisului filozofic.

Acest fapt şi implicaţiile lui pentru formarea publicurilor era deosebit de semnificativ, dat fiind că domeniul în chestiune era *filozofia*. Deşi legitimarea *de facto* a regimului partidului poate să fi înclinat înspre naţionalism, legitimarea lui *de jure* — şi ceea ce lega socialismul românesc de comunitatea socialistă internaţională, fără de care Partidul Comunist Român nu ar fi ajuns şi nu s-ar fi menţinut la putere — venea încă de la versiunea oficializată a filozofiei marxist-leniniste. Nici un stat socialist nu putea renega integral moştenirea tradiţiei filozofice din care se trăgea şi Şcoala lui Noica, şi de care aceasta se despărţea. Orice grup de gînditori care pretindea că descinde din genealogia ce merge de la Platon la Hegel, care era şi genealogia lui Marx şi Engels, şi care relansa folosirea creativă serioasă a acelei tradiţii (ca în eforturile lui Liiceanu de a teoretiza din nou noţiunea de „necesitate", atît de centrală în marxism), era o ameninţare la adresa fundamentelor regimului partidului, mai mult decît antiprotocroniştii sau istoricii ca David Prodan sau Alexandru Zub. De exemplu, dialogurile lui Platon, pe care Noica le-a publicat, sînt intrinseci moştenirii lui Marx. Ele se preocupă de natura societăţii ideale, de pe o poziţie care considera că societatea reală din vremea lor nu se ridică la înălţimea acelui ideal. Mai toţi cititorii români erau deja înclinaţi pozitiv faţă de această premisă implicit subversivă a dialogurilor lui Platon — o critică a formelor prezentului. Trebuia doar ca cineva să atragă atenţia cititorilor, să-i aducă în rîndurile auditoriului filozofiei.

Posibilitatea reprezentată de Şcoala lui Noica era deci posibilitatea unei înţelegeri alternative sistematice — atît teoretice, cît şi practice — a lumii: mijloacele prin care şi legitimitatea (pentru Weber) şi hegemonia (pentru Gramsci) sînt ameninţate. Cîtă vreme asemenea viziuni alternative existau, ele ameninţau noua hegemonie pe care partidul căuta s-o impună. Înţelegerile alternative nu puteau fi suficiente prin ele însele pentru răsturnarea ordinii de stat, dar ele puteau fi o contribuţie majoră la succesul altor forţe din societate care ar putea reuşi să cucerească puterea de stat. Discipolii lui Noica şi-au asumat astfel rolul — teoretizat de Lukács, Gramsci şi alţii — de a lucra între limitele societăţii existente pentru a lărgi viziunile disponibile în cadrul ei. Deşi acest rol nu ţintea prin el însuşi la mobilizarea politică, el putea oferi bazele pentru legitimarea unei schimbări pe care o altă mobilizare ar fi produs-o.

Poate că acesta este motivul — recunoscut conştient sau nu — unei trăsături foarte ciudate a primirii rezervate *Epistolarului* de protocronişti. Criticii protocronişti au consacrat cărţii mai multe recenzii obişnuite, dar ea a fost în plus serializată aproape în întregime în *Săptămîna*, fortăreaţa centrală a protocronismului, în rubrica lui Eugen Barbu. Serialul a început imediat după moartea lui Noica (primul text apărînd pe 11 decembrie 1987), iar tonul lui era la început amical, înregistrînd elegantul stil epistolar al corespondenţilor, interesul cărţii şi organizarea ei exemplară şi aşa mai departe. Timp de luni de zile (serialul a ţinut cel puţin un an[32]), circa 75–80% sau mai mult din rubrica săptămînală a lui Barbu constau din citate *selective* din scrisori. Scurtul comentariu pe care el îl interpola din cînd în cînd a devenit tot mai sarcastic pe măsura scurgerii timpului de la moartea lui Noica.

Epistolarul à la Barbu avea cîteva trăsături importante, toate relevante pentru problema publicului. (1) Citatele sale selective eliminau mult din sensul scrisorilor, şi aproape întreagă substanţa lor intelectuală. (2) Comentariile lui Barbu se ocupau aproape exclusiv cu cît de copilăroşi, naivi, ipocriţi, triviali, ignobili şi adesea de-a dreptul ridicoli erau participanţii, cum punctuaţia lor lăsa mult de dorit, şi cum se certau ei mereu unii cu alţii; episodul crucial în care filozofia şi critica literară se uneau într-un front comun a fost omis, ceea ce înseamnă că

cititorii lui Barbu nu au aflat nimic despre unitatea acestui grup „certăreţ". (3) Serializînd cartea — înşirînd săptămînal cîteva paragrafe timp de aproape un an —, Barbu elimina una din trăsăturile ei cele mai impresionante: sentimentul de urgenţă şi pasiune. Aşadar el a deposedat-o de arma ei cea mai puternică, lipsindu-i în acelaşi timp pe autori de o modalitate majoră de cîştigare a atenţiei. (4) Barbu repeta mereu ce snobi şi elitişti îngrozitori erau cu toţii, şi cît de mult îi displăcea lui asta. (El scria în numărul din 17 iunie 1988: „Nu sînt pentru stabilirea claselor [de cititori], pentru înnobilări sau aristocratizări în gîndire sau în literatură.")

Această cronică în serial nu avea alt obiectiv decît să recupereze publicul căutat de noicieni. Deoarece *Epistolarul* a fost tipărit doar în 16 000 exemplare şi s-a vîndut instantaneu, era posibil ca mulţi cititori doritori să ştie ce era cu toată agitaţia în jurul cărţii să se îndrepte către *Săptămîna* — mai uşor de găsit — ca să se informeze. Prezentîndu-i pe noicieni drept certăreţi caraghioşi, ignobili şi neserioşi, Barbu le submina pretenţiile la condiţia de moştenitori ai unui gînditor atît de important ca Noica. Spunînd că *Epistolarul* e nevrednic de filozofie, iar scriitorii lui sînt ipocriţi, el distrugea argumentele prezentării cărţii ca model de filozofare dialectică şi comunicare directă. Numindu-i elitişti şi snobi, el reducea orice interes pe care „masele" l-ar fi putut avea pentru ceea ce spuneau ei. Apărîndu-l continuu pe Noica împotriva acestor ticăloşi iresponsabili, el sprijinea pretenţia protocroniştilor că sînt adevăraţii moştenitori ai lui Noica, protectorii numelui şi imaginii lui. Şi făcea toate astea în publicaţia culturală cu al doilea tiraj ca mărime din România. Nu este deplasat să vedem aici un asalt asupra publicului noicienilor, nici să considerăm că mărimea serialului — care, pînă la urmă, făcea o imensă publicitate unor oameni pe care autorităţile ar fi dorit să-i reducă la tăcere — arată cît de ameninţătoare era socotită Şcoala filozofului Noica[33].

Acest capitol a prezentat încă o luptă în jurul unui personaj, de data asta unul aflat pe atunci încă în viaţă, între grupuri care sperau să-l anexeze în slujba diferitelor lor programe de producţie culturală. Au fost emise diferite pretenţii, nu de către Noica ci în

jurul lui, fiecare grup autoprezentîndu-se ca reprezentanţi autentici ai unei filozofii româneşti adevărate, creatoare şi valoroase şi slujitori credincioşi (dacă nu mîntuitori) ai culturii române. Noica era un mult mai potrivit obiect de luptă simbolică în timpul vieţii sale decît cineva ca David Prodan, fiindcă Prodan a refuzat net orice folosire ambiguă a sa şi a făcut foarte clară separaţia sa categorică de obiectivele puterii. Noica era mai maleabil. Producătorii culturali care aspirau la putere vedeau în el un producător de „valori de întrebuinţare" filozofice pentru statul român şi cultura română (ei reuşeau să treacă cu vederea importurile sale străine), creator al unei filozofii specific *româneşti* care putea fi utilă puterii dacă era separată de practicile sale nepotrivite („Şcoala", geniile şi aşa mai departe). Avea sens ca acest grup să pună accent pe *producţia* lui Noica, nu pe viaţa lui. Pentru discipolii săi, în schimb, el era util ca simbol pentru crearea unei culturi „adevărate", nu barbarizate, transmisă în afara instituţiilor formale şi printr-o relaţie diferită cu autoritatea; aceşti oameni îi vedeau importanţa în biografie, nu în operă.

Chestiunea identităţii naţionale, deşi tratată mai puţin explicit aici decît în altă parte a cărţii, stătea totuşi la baza întregii discuţii, în două feluri. Mai întîi, relaţia României cu Occidentul era ea însăşi constitutivă pentru întregul „fenomen Noica", în mai multe puncte ale traiectoriei sale. Erau relaţiile permanente ale lui Noica cu foştii colegi emigraţi în Occident, ca Eliade şi Cioran, denunţaţi din cînd în cînd de regim şi contribuind totdeauna la ambiguitatea crezului politic al lui Noica. Era apoi schimbul de scrisori cu Cioran, care l-a dus pe Noica în închisoare (vezi nota 4): era şi ecoul acestei corespondenţe în resentimentara sa „Scrisoare către un intelectual din Occident" (Noica 1987 c), care deplîngea faptul că Europa îşi neglija deopotrivă valorile istorice proprii şi pe acei oameni din Est care încercau să le susţină. În plus, era separaţia Est – Vest, fundamentală în *Epistolar*: cînd *Jurnalul* apărea în librăriile bucureştene, Liiceanu şi Pleşu erau în Germania, iar dacă ar fi fost acasă ecourile ar fi fost transmise în conversaţie, nu în scris. Problemele din *Epistolar* şi crearea prin el a unei opoziţii culturale se născuseră, aşadar, dintr-o relaţie românească cu Occidentul. Era de asemenea sprijinul postului de radio Europa Liberă (concurînd pentru

a influența imaginea României în Occident). care aprecia foarte mult cărțile lui Liiceanu și le mărea efectele și publicul în România. În fine, era faptul că acest grup de opoziție cîștiga prestigiu intern prin relația lui cu Occidentul și recunoașterea lui de către acesta. Oricine producea cultură cu un ochi la recunoașterea „universală" era mai susceptibil de a fi invitat în străinătate, ceea ce atrăgea sprijin în țară pentru valorile lor și pentru autoritatea lor culturală; arestarea unei asemenea persoane ar fi putut provoca o furtună de proteste occidentale adresate autorităților române. Relația grupului cu Occidentul a contribuit la menținerea lui activă în producția culturală, împiedicînd reducerea lui la tăcere.

Un al doilea și mai important motiv pentru care chestiunea identității naționale stătea la baza Școlii Noica era că discipolii lui Noica se deosebeau de adversarii lor exact în privința întrebării dacă România este europeană și dacă cultura europeană poate legitima pe cineva ca producător de cultură în România, sau dacă se poate obține același rezultat cu mijloace indigeniste — prin faptul de a te fi născut pe pămînt „geto-dac", de exemplu, prin învățarea de proverbe, prin cugetarea în limba bogată filozofic pe care Noica o descoperise a fi înzestrarea lingvistică naturală a românilor. Disputele despre eurofilie, valori importate, arhaism indigenist și așa mai departe, erau la fel de prezente în relațiile dintre discipolii lui Noica și principalii lor adversari ca și în dezbaterile protocroniste. Fiecare tabără a acestei controverse în jurul și prin Noica oferea o propunere pentru „adevărata" identitate românească și valorile culturale românești „autentice". Procedînd astfel, ca polemiștii din capitolele cinci și șase, ei construiau implicit „poporul român", sprijinind în același timp poziția unei elite intelectuale ca producător al valorilor poporului acestuia.

În Școala lui Noica, totuși, spre deosebire de alte cazuri prezentate în această carte, domeniul din care erau emise aceste pretenții le dădea o forță deosebită. Nu era nesemnificativ, în perioada ridicării lui Gorbaciov, să-i vezi pe filozofi — tocmai pe ei — vorbind despre pluralism, opunîndu-se centralizării, democratizîndu-și scrisul și invocînd o moștenire europeană. Din păcate, acești filozofi nu spuneau mare lucru despre masele de muncitori

şi ţărani oprimate de excesiva centralizare, apărînd astfel mai mult ca apologeţi intelectuali decît ca susţinători ai unei ordini sociale mai drepte[34]. Din păcate, din nou, ei acceptau respectuos tăcerea lui Noica privind trecutul său fascist, care îi lăsa neajutorat de vagi în faţa problemelor de antisemitism şi intoleranţă care aveau să reapară sub chipuri diferite după decembrie 1989. Totuşi, poziţia morală cîştigată de aceşti filozofi prin activităţile lor din anii '80 le dădea, lor şi acelor antiprotocronişti cu care fuseseră strîns asociaţi, o platformă puternică de pe care să influenţeze democratizarea societăţii româneşti după căderea lui Ceauşescu. Recunoaşterea lor publică de după aceste evenimente arată cît de important devenise exemplul lor.

Concluzii

„Căci asta sîntem, într-adevăr, cu toţii: sperietori somptuoase pe cîmpuri de cuvinte."

Gabriel Liiceanu

În această carte am încercat să arăt cum intelectualii români, pe măsură ce produceau cultură, construiau cîmpuri de discurs despre Naţiune relevante politic, reproducînd astfel prin timp ideologia naţională. Mi-am întemeiat analiza pe particularităţile „socialismului real", întrebîndu-mă cum a creat societatea socialistă un mediu special pentru producţie culturală şi pentru speculaţie politică în jurul problemei identităţii naţionale. Discuţia m-a întovărăşit cu mai multe grupuri de intelectuali, parţial suprapuse, aflaţi în lupta pentru definirea valorilor culturale. În acest proces, diferite grupuri susţineau standarde valorice la care ţineau profund şi care erau în conflict. O cale de a le descrie conflictul, am sugerat, este a considera că procesul intervine într-un spaţiu social diferenţiat ale cărui coordonate erau statusul politic şi autoritatea culturală. O oarecare conversiune era posibilă între aceste două dimensiuni, dar exista o tendinţă sistemică pentru ca dimensiunea politică să o înghită pe cea culturală.

În centrul procedurii mele s-au aflat reconsiderările antropologice ale noţiunii de „cultură", văzută mai puţin ca sensuri şi semnificaţii decît ca sisteme de acţiune în cadrul cărora sensurile sînt invocate, aduse în confruntare, modificate, reproduse. Din luptele de care m-am ocupat, anumite valori şi anumite definiţii ale identităţii au ieşit temporar „victorioase": mai recunoscute,

mai bine finanţate, mai discutate. (Aceasta nu înseamnă, totuşi, că acelea cu care au concurat dispăruseră.) Mizele acestor conflicte nu erau numai materiale — publicaţii, călătorii, poziţie birocratică, influenţă asupra cenzorului — sau chestiunile de recunoaştere socială şi status superior. Adesea, miza însemna posibilitatea ca participanţii să-şi considere activitatea de o viaţă ca avînd sens, prin reuşite în promovarea definiţiilor preferate pentru adevăr, valoare estetică, probitate ştiinţifică, identitate a poporului căruia îi aparţineau. Noţiuni ca acestea şi comportamentul care le dădea viaţă sînt „cultură“ în acelaşi mod ca filozofia, literatura, sociologia, istoria şi aşa mai departe, discutate în aceste pagini. Cu alte cuvinte, a vedea „cultura“ *ca practică* elimină necesitatea de a distinge între cultura „înaltă“ şi celelalte forme ale ei. Toate sînt procese de producţie ale căror „produse finite“ nu se coagulează în sensuri, şi reintră imediat în continua practică a vieţii sociale.

Întrebînd de ce atît de multe asemenea confruntări legate de definirea valorilor culturale şi ştiinţifice interveneau în jurul „Naţiunii“ mai degrabă decît în jurul a orice altceva, am oferit trei explicaţii. Mai întîi, identitatea naţională fusese în centrul politicii şi culturii româneşti — interne şi externe deopotrivă — cu mult înainte de instalarea Partidului Comunist Român. În plus, această predispoziţie istorică a fost accentuată de modul de control exercitat de conducerea partidului, care insista minim pe stimulente remunerative şi mai mult pe o combinaţie de control coercitiv şi simbolic–ideologic care a dat un loc din ce în ce mai important valorilor naţionale. Mai mult, Naţiunea a apărut drept un element central pentru definirea valorilor culturale datorită modului în care intelectualii luptau între ei. Adică, locul Naţiunii, şi cu el o ideologie naţională, au fost reproduse nu pur şi simplu fiindcă partidul considera Naţiunea un instrument util, ci fiindcă discursul despre Naţiune era modalitatea prin care grupurile de intelectuali îşi delimitau frontierele şi îşi urmăreau avantajele.

Unele aspecte ale acestui proces erau specifice contextului socialist. Mai întîi, am susţinut că negocierile pentru resurse de la centru erau fundamentale pentru politica sistemelor de comandă. Pentru producătorii culturali în căutare de resurse pentru a-şi susţine activitatea, mare parte a acestor negocieri consta în emiterea unor pretenţii de „reprezentativitate culturală“. Parţial din

pricina predispoziţiilor istorice, parţial datorită preferinţelor conducerii de partid, ceea ce era considerat a fi reprezentativ din punct de vedere cultural a devenit strîns legat de definiţiile Naţiunii. A „reprezenta" propria cultură nu implica automat invocarea identităţii naţionale, dar în contextul românesc aceasta era adesea forma luată de conflictele pentru atenţie de la centru.

În al doilea rînd, am sugerat că un rezultat al acestor înfruntări pe terenul definirii valorilor era adîncirea centralizării culturii şi a mijloacelor sale sub controlul aparatului de partid, tendinţa pe care cîţiva teoreticieni o consideră a fi întîia „lege de mişcare" a sistemelor socialiste. Deoarece un grup de participanţi — cei ce adoptau argumentele indigeniste pe care le numesc în linii mari „protocronism" — au cîştigat un anumit avantaj, ei puteau reduce la tăcere sau stingheri valorile culturale ale adversarilor lor, iar ei înşişi promovau valori care, fiind declarat naţionale (şi nu internaţionale), puteau fi lesne apropriate de un partid naţional.

În al treilea rînd, în ceea ce priveşte economia, am propus o concluzie generală şi una particulară, legînd aceste lupte culturale de socialism. Concluzia generală arată că penuria endemică în sistemele de comandă hipercentralizate ca România stimulau mecanismele de excludere cum ar fi identitatea etno-naţională. Prin urmare, producătorii intelectuali ai ideologiei naţionale au avut un public care nu era indiferent faţă de posibilităţile ei: experienţa zilnică a oamenilor îi făcea receptivi la discutarea valorilor naţionale, ca mod de a face faţă propriilor dileme. În particular, am sugerat că problemele economiei planificate a României au condus la o transformare parţială a culturii în „marfă". Resimţit mai puternic în domenii ca literatura, faţă de altele ca istoria, acest fenomen a ascuţit conflictul cultural-politic şi a promovat opoziţia producătorilor culturali a căror situaţie, anterior sigură şi protejată, devenise brusc vulnerabilă. (Prezenţa poeţilor şi criticilor în guvernul post-Ceauşescu a fost în parte una dintre consecinţe.) Deoarece oponenţii lor şi conducerea partidului formulau conflictul în termeni de identitate naţională şi datorită propriului lor interes pentru ideea naţională, aceste persoane au fost şi ele forţate să-şi susţină valorile alternative în termenii a ceea ce era mai bun pentru Naţiune. Rezultatul a fost întărirea semnificaţiei Naţiunii în centrul culturii, în politica producţiei culturale şi, în consecinţă, în spaţiul discursiv al ideologiei şi legitimării.

Într-o ultimă privinţă procesele descrise în această carte poartă pecetea unui mediu socialist — sau, poate mai precis, a unei situaţii „revoluţionare" în care statul nu se bucura de acelaşi tip de relaţie cu societatea ca şi în Occident. Partidul Comunist Român nu beneficiase de nimic asemănător deceniilor şi secolelor de practici, treptat dezvoltate, de supraveghere, manipulare şi disciplinare care, în Occident, completaseră (unii ar spune înlocuiseră [Bauman 1987 b: 124]) formele discursive ale ideologiei. Deoarece centrul politic nu adusese încă sub control practicile nondiscursive care, datorită dezvoltării lungi şi stabile, deveniseră atît de importante în formarea conştiinţei în alte sisteme, luptele pe tărîmul discursului au căpătat o semnificaţie specială în societăţile socialiste. Aşadar, controlul primitiv al centrului asupra practicii cotidiene privilegia „nişa" intelectuală de pe terenul legitimării. În aceste sisteme, formele *discursive* ale puterii au fost mai importante decît sînt în sistemele occidentale. Prodanii, antiprotocroniştii, noicienii şi alţii s-au simţit atacaţi şi relativ fără influenţă; totuşi, spaţiul din care vorbeau ei influenţa crucial mersul lucrurilor. Imediata izolare a „disidenţilor" de către partid, atunci cînd formulau un protest, este o bună dovadă în acest sens.

Deşi discuţiile din această carte sînt prea detaliate pentru a mai fi rezumate, nu pot să mă despart de ele fără o scurtă examinare a două puncte finale: care este (dacă este) relevanţa argumentelor mele privind politica culturii din România pentru alte ţări socialiste, şi ce ne spun procesele descrise în această carte despre rolul intelectualilor români în perceperea sau schimbarea societăţii lor? În legătură cu această a doua întrebare întreb şi care a fost rezultatul întîlnirii dintre intelectualii români şi marxismul instituţionalizat.

Ideologia naţională în socialism

Cazul discutat în această carte era în general privit ca oarecum extrem în ansamblul lumii socialiste, iar la sfîrşitul capitolului trei am încercat să explic de ce România punea în evidenţă atît de mult naţionalism deschis — în comparaţie cu alte ţări socialiste. Acest caz ne poate spune ceva despre socialism şi

ideologie naţională într-un cadru mai larg? Cum poate o extremă să ilumineze norma, şi ce concluzii sugerează ea privind legătura dintre cele două fenomene pe care le-am tratat?

Acestea sînt întrebări imense, mărite şi mai mult de faptul că ideologia naţională este unul dintre cele mai complicate aspecte ale societăţilor moderne, fie ele socialiste sau nu. Discursurile etno-naţionale s-au răspîndit din mai multe focare, în condiţii deosebite, timp de mai multe secole şi s-au intersectat în moduri diferite cu „naţiunea" statului-naţiune occidental (vezi Anderson 1983). În consecinţă, discuţia despre naţiuni şi valori naţionale înseamnă lucruri foarte diferite în contexte diferite; nu putem generaliza cu uşurinţă cîteva concluzii din România la alte societăţi, în mod sigur nu la societăţile nesocialiste. Deşi e împotriva principiului conciziei de a spune că fenomene aparent similare necesită explicaţii diferite în contexte diferite, sînt convinsă că pentru lumea socială acest lucru este adevărat, şi că multe piste false au rezultat din relatări „concise" ale unor realităţi sociale dezordonate şi imprevizibile. Este tocmai misiunea antropologiei să dezamorseze iluziile că similitudinea formelor implică funcţii similare, sau că societăţile socialiste sînt înţelese adecvat pe baza unor modele elaborate pentru Occident sau pentru regimurile autoritare latino-americane. De aceea nu sînt descurajată să descopăr că dispute de tipul „cine sîntem noi?" privind modelele străine, indigenismul, imperialismul cultural şi aşa mai departe, similare celor din România, pot fi găsite în Japonia, Coreea de Sud, Mexic, Africa de Sud, Grecia — toate evident nesocialiste. Discursurile naţionale sînt o trăsătură comună atît pentru construcţia naţiunii cît şi pentru rezistenţa la dominaţia occidentală, în toată lumea. Ele nu au nevoie de socialism pentru a fi activate, iar explicaţiile care ar funcţiona în cazul lor nu vor fi identice cu cele pentru cazuri ca România.

În cadrul lumii socialiste, sugerez totuşi că ideologia naţională a căpătat forme caracteristice şi că exemplul românesc ne ajută să le clarificăm. Din nou, trebuie precizat că un sentiment naţional poate fi promovat mai mult sau mai puţin oficial, ca în România, şi poate exista răspîndit în masă fără a fi articulat public de către partid, ca în Cehoslovacia sau Ungaria. Ambele implică acţiuni care reproduc ideologia naţională, dar grupurile angajate în

acele acţiuni şi motivaţiile lor diferă. Există un sentiment naţional care a fost multă vreme o reacţie la relaţiile coloniale, ca în cea mai mare parte a Europei de Est — faţă de Uniunea Sovietică —, pentru a nu mai aminti rezistenţa din republicile sovietice faţă de Moscova; şi apoi există o politică a identităţii în însuşi centrul colonial, ca în cazul grupului Pamiat din Rusia. Există oare generalizări care ar putea cuprinde asemenea diferenţe?

Mai întîi, pare să fie o legătură între ideologia naţională promovată mai mult sau mai puţin oficial şi persistenţa unei forme centralizate şi autoritare de socialism după încheierea fazei de „consolidare stalinistă". Aceste sisteme autoritare, cum ar fi Coreea de Nord, Bulgaria la sfîrşitul anilor '80 şi România, se distingeau de partidele comuniste reformiste prin persistenţa unui mod de control care minimaliza consumul şi punea accent pe strategii coercitive şi simbolic-ideologice. Amestecul de marxism-leninism şi naţionalism din aceste ţări diferea de la caz la caz, dar al doilea element era pretutindeni evidenţiat. Întoarcerea conducerii chineze la control coercitiv după demonstraţiile din iunie 1989 pare să fi fost însoţită de sporirea xenofobiei şi naţionalismului, împreună cu o oarecare revenire asupra unor reforme descentralizatoare. La rădăcina acestei asocieri între sistemele de comandă şi un control simbolic ce se concentrează cel puţin parţial pe Naţiune ar putea fi „statul slab" socialist, ai cărui conducători trebuie să caute constituirea discursivă a unei imagini puternice, unificate. Pentru asta, Naţiunea are o foarte lungă şi veche listă de clienţi, mulţumiţi şi mai puţin mulţumiţi. Metafora sa implicită — înrudirea — şi estomparea diviziunilor interne prin imaginea unităţii o fac vehiculul de prim ordin al conducerilor doritoare să-şi prezinte regimul drept personificare a unităţii şi forţei.

Deşi strategiile conducerilor de partid cu accent pe Naţiune nu sînt, aşa cum am demonstrat de-a lungul acestei cărţi, cauza primă a ideologiei naţionale în socialism, ar fi necugetat să le considerăm irelevante. Acest lucru apare clar dintr-o grăitoare comparaţie între cazul românesc şi cel sovietic, descris de Kagarlitsky (1988). După sfîrşitul celui de-al doilea război mondial, societatea sovietică a cunoscut o perioadă de naţionalism rus care a ţinut pînă la moartea lui Stalin şi a fost încurajată, dacă nu de-a dreptul întreţinută, de sus (Kagarlitsky 1988: 128–135). Antisemitismul,

conflictele între intelectuali. disputele în jurul priorităţii absolute a Rusiei. diatribele contra „cosmopoliţilor" — aceste fenomene din Uniunea Sovietică a stalinismului tîrziu oferă paralele directe cu România anilor '70 şi '80. Facţiuni ale inteligheţiei se aflau în luptă pentru a evita să fie eliminate şi pentru a preamări pe conducător şi geniul rus. Aşa cum avea să se întîmple mai tîrziu în România vecină, simpatia conducerii de partid se îndrepta către un grup echivalent cu protocroniştii. Aceste evenimente sînt conforme cu imaginea „naţionalismului autoritar" pe care am oferit-o mai sus.

Aşa cum scrie Kagarlitsky, o a doua perioadă de renaştere naţională a intervenit în anii '70, cam în acelaşi timp cu cea din România: după liberalizarea economică şi reformele din anii '60, s-a instalat brejnevismul matur, care reafirma conducerea centralizată (*ibid.*, capitolul cinci). Forma de control simbolic-ideologic ce a însoţit acest proces nu a fost totuşi naţionalismul, ci un „marxism ortodox" reafirmat (însoţit mai tîrziu de ceea ce Aronowitz [1988] numeşte ideologia „revoluţiei ştiinţifico-tehnice"). În măsura în care a intervenit şi o renaştere naţională, ea s-a limitat la o aripă a inteligheţiei, pe care Kagarlitsky o numeşte Noua Dreaptă şi care în multe cazuri forma un fel de opoziţie (*ibid.*, 237); reprezentantul său eminent este Soljeniţîn. Ca şi în România aceloraşi ani, intelectualii plasaţi într-un complex cîmp de poziţii se opuneau unii altora şi, într-o măsură variabilă, partidului. Totuşi, faptul că partidul nu a susţinut valorile naţionale a însemnat că vocea naţională nu cîştigase nici un privilegiu în cadrul competiţiei: cei care tindeau să-şi menţină autoritatea erau persoane care foloseau o anumită formă a discursului oficial al marxism-leninismului. Linia urmată de conducerea partidului stabilea clar valorile cîmpului de confruntare intelectuală[1].

Indiferent dacă o conducere de partid accentua sau nu de sus ideologia naţională, în sistemele socialiste a existat în general mult spaţiu pentru sentimentul naţional în alte regiuni ale societăţii. Aceasta se observă din exemplul tocmai citat, ca şi din soarta Uniunii Sovietice la finele anilor '80. Cazul românesc ne ajută să clarificăm numai unele din motivele posibile. Unul, am arătat, este afinitatea electivă dintre mecanismele de excludere, cum ar fi o larg răspîndită ideologie a diferenţei etno-naţionale, precum şi

economia de lipsuri endemică în sistemele socialiste, în special în cele mai centralizate. Cetăţenii medii, nu conducătorii de partid, erau cei ce simţeau zilnic efectele lipsurilor şi puteau fi înclinaţi să-şi completeze obiceiurile de cumpărători cu atitudini xenofobe şi exaltarea propriului grup. Asemenea atitudini strîngeau relaţiile între persoane, servind a-i exclude pe concurenţii potenţiali pentru resurse. Acest scenariu se aplică în primul rînd acelor ţări socialiste care aveau populaţii multietnice, mai ales atunci cînd ele erau amestecate în teritoriu, nu separate: Bulgaria, România şi Uniunea Sovietică, mai mult decît Cehoslovacia, Polonia şi Ungaria (ultimele două avînd puţine minorităţi interne, dar, chiar şi acolo, antisemitismul a servit drept indicator grăitor al sentimentului de excludere).

Conflictele etno-naţionale din Uniunea Sovietică a sfîrşitului anilor '80 — punctul de vîrf al reformelor descentralizatoare — ar părea să contrazică această legătură ipotetică dintre lipsuri şi efectele ideologiei naţionale neoficiale, dar cred că nu. Ceea ce s-a întîmplat în prima perioadă de reforme din Ungaria, între 1968 şi 1973, a arătat că, în acea perioadă, lipsurile erau mai grave decît în condiţiile economiei planificate rigid. În plus, cazul românesc sugerează că reforme mai consecvente decît ezitanta „autofinanţare" românească pot, prin retransformarea culturii în marfă, produce deopotrivă un puternic interes pentru „protecţionism", aşa cum am văzut în cazul protocroniştilor, precum şi o dispoziţie favorabilă recursului la sentimentele naţionale, din motive economice. Pentru scriitorii folosind limbile locale, pe care perioadele de reforme în general i-au încurajat, susţinerea acestor limbi era garanţia fundamentală a vînzărilor pentru noua producţie culturală, orientată spre cerinţelor pieţei (Sherlock [1988: 28] oferă astfel de exemple concrete pentru scriitorii sovietici ai anilor '80)[2].

Astfel, reforma, în sine şi prin sine, nu elimina automat efectele penuriei asupra ideologiei naţionale (care preexista regimului socialist în toată regiunea) în comportamentul elitelor sau cetăţenilor obişnuiţi ai socialismului. Cum afectau reformele conflictele dintre intelectuali, cum îi încurajau pe aceştia sau alte elite să invoce şi să întărească ideea naţională, sau cum făceau ele publicul larg mai receptiv la chemările naţionale, toate aceste aspecte trebuie investigate de la caz la caz. La fel trebuie procedat

şi cu formele istorice ale unui discurs naţional dat şi cu istoriile grupurilor care îl foloseau. În toate exemplele est-europene şi Uniunea Sovietică, elitele precomuniste au arătat un înalt grad de conştiinţă naţională, iar ideologiile naţionale au avut forţă hegemonică sau aproape hegemonică. Particularităţile istorice ale acelor ideologii naţionale au continuat să fie relevante, în diverse moduri, în socialism.

Intelectualii, opoziţia şi puterea discursului

A doua din chestiunile de care doresc să mă ocup priveşte rolul intelectualilor români în transformarea societăţii lor. Includerea unor poeţi, scriitori şi filozofi în guvernul post-Ceauşescu a arătat limpede că măcar unii oameni îi priveau pe aceşti intelectuali ca fiind o forţă de opoziţie. În capitolele cinci şi şase, am încercat să subliniez că toţi intelectualii, chiar cei ce se considerau printre oponenţii partidului, îl serveau pe acesta prin reproducerea ideologiei naţionale pe care partidul o încorporase în regimul său. Am observat de asemenea, în capitolul şapte, că noicienii din opoziţie petrecuseră mai mult timp în discuţii cu şi despre alţi intelectuali decît în dezvoltarea unei alianţe cu grupuri situate mai jos în structura socială — alianţe care ar fi putut facilita o schimbare în societate, aşa cum s-a întîmplat în Polonia între 1976 şi 1980. În toate cele trei capitole, am atras atenţia asupra retoricii care îi arăta pe intelectuali luptînd pentru locul privilegiat al unei elite intelectuale. În acelaşi timp, în capitolele şase şi şapte am relevat practici de rezistenţă pe care le-am văzut stînjenind atingerea scopurilor regimului. Este oare în intenţia mea să conchid că munca intelectuală era ambivalentă în efectele ei asupra societăţii româneşti? În parte, da, însă problema merită încă un cuvînt.

Dacă vom compara activităţile lor cu cele ale intelectualilor din Polonia, Ungaria sau Cehoslovacia, intelectualii români — în ciuda faptului că se opuneau unii altora şi, uneori, dictatelor partidului — apăreau a nu fi o forţă pentru schimbarea regimului tot mai inuman în care trăiau ei şi compatrioţii lor. În România nu a apărut nici o facţiune tehnocratică reformistă, ca aceea atît de

influentă din Ungaria începînd cu anii '60, nici un grup de intelectuali gata să-şi subordoneze preocupările elitare interesului majorităţii, ca acela din Polonia între 1976 şi 1980, nici o mişcare activă pentru drepturile omului, asemenea Cartei 77 din Cehoslovacia. Nu a existat nici măcar o mişcare de disidenţă culturală comparabilă cu cea din Uniunea Sovietică a anilor '70, cu întinsa ei reţea de publicaţii clandestine. Dacă cineva făcea vreo remarcă legată de această situaţie (aşa cum am făcut eu uneori) în prezenţa intelectualilor români care se considerau în opoziţie, reacţia obişnuită era o apărare pasionată a valorilor *culturii*, a căror sprijinire era considerată a fi o apărare a poporului împotriva barbariilor regimului.

De-a lungul anilor '80 era tentant să faci speculaţii morale pe marginea eşecului (din punct de vedere occidental) intelectualilor români în pregătirea terenului „societăţii civile", care i-ar fi făcut pe români mai capabili să se opună regimului Ceauşescu şi ar fi oferit baza unei noi ordini post-Ceauşescu. Diverşi emigranţi români, occidentalii şi unii unguri cărora le plăcea să arate că românii sînt „laşi" formulau asemenea opinii. Era uşor să moralizezi astfel, din confortul unui mediu protejat în care majoritatea intelectualilor din Occident (inclusiv emigraţia, inclusiv eu însămi) nu făceau mai mult pentru a se implica în acţiunea publică — şi ar fi putut-o face cu un risc infinit mai mic — decît făceau românii pe care eram tentaţi să-i criticăm. Pentru cei mai mulţi intelectuali români, totuşi, situaţia din ţara lor era de aşa natură, încît a face mai mult decît au făcut ar fi însemnat pură auto-distrugere[3]. Puţinele semne că o oarecare opoziţie s-ar putea forma în România, cum a fost mişcarea Goma în sprijinul Cartei 77, au fost suprimate fără milă. Membrii alternativei embrionare pe care am identificat-o în persoane asociate cu Noica şi discipolii săi au beneficiat de atenţia constantă şi neplăcută a Securităţii, aşa cum li s-a întîmplat puţinelor altor persoane din România care au protestat contra condiţiilor din ţară. Nu prea aveai decît să te ascunzi în scrieri voalate în presa culturală.

Condiţiile producţiei culturale şi comportamentul necesar „succesului" academic în Occident pot diferi de cele adecvate pentru supravieţuirea ca intelectual în România, dar ele implică absolut tot atît de multe discuţii cu şi pentru alţi intelectuali, mai degrabă

decît o acţiune mai amplă în vederea schimbării societăţii. De ce să-i ţinem pe intelectualii români la un standard diferit? Asta se întîmpla îndeosebi din cauza rolului pe care „Occidentul" l-a jucat în sprijinirea dominaţiei lui Ceauşescu împotriva propriului său popor. Deoarece americanii considerau conducerea de partid română „răzvrătită" ca independentă de Moscova, opoziţia faţă de acea conducere în interiorul României era considerată neinteresantă şi, în consecinţă, ca nemeritînd sprijin. Nu exista o audienţă occidentală dispusă să construiască o „disidenţă" care ar fi putut intra în politica culturală românească, amplificînd vocile care se ridicau împotriva regimului. Într-atît încît poziţiile politice în România au fost întotdeauna definite de intersecţia unor forţe mai puternice din exterior (aşa cum eu cred că este cazul), ineficacitatea unei opoziţii româneşti reflectă pur şi simplu interesul mai mic al Occidentului faţă de diversitatea politică internă a României decît faţă de aceea a unor ţări „mai importante", ca „întreprinzătoarea" Ungarie sau „curajoasa" Polonie.

Această concluzie nu este totuşi un răspuns la întrebarea dacă activităţile intelectualilor români sprijineau sau se împotriveau partidului. Am putea începe să răspundem la întrebare făcînd distincţie între diversele grupuri intelectuale, potrivit efectelor acţiunilor lor. Aici am susţinut că unele au jucat un rol mai direct decît altele în perpetuarea ordinii existente şi în întărirea tendinţelor ei. Aceasta nu se întîmpla fiindcă unii erau „oportunişti": ar fi ieftin să distingem între grupurile opuse (aşa cum multe dintre ele făceau) potrivit presupusului oportunism al unuia dintre ele. Existau persoane acţionînd din convingeri profunde de ambele părţi, şi deşi în anii '80 a fi oportunist în România de partea europenismului era greu, nu era imposibil. Ceea ce distingea facţiunile era mai curînd dispoziţia lor de a se integra tendinţelor care alimentau aparatul de partid şi centralizarea resurselor sub comanda sa. Cei mai înfocaţi susţinători ai protocronismului, indigenismului şi „revoluţiilor" (utile partidului), aşa cum am argumentat pe parcursul acestei cărţi, alimentau direct aparatul politic. Aici găsim o bază pentru evaluarea acţiunilor lor din punct de vedere moral. Dacă acesta ar fi fost un aparat care să implementeze valori omeneşti, centralizarea sa ar fi mai greu de condamnat.Totuşi, sub Ceauşescu, partidul a devenit în mod vizibil

antipopular şi antidemocratic, indiferent la suferinţa — frigul, lipsa de alimente, frica de poliţie, eternele incertitudini, ameninţarea distrugerii a sate întregi — impusă populaţiei în numele unor proiecte gigantice menite să-i glorifice stăpînirea.

„Noii indigenişti" care le sprijineau nu trebuie aplaudaţi pentru aparenta lor poziţie antiimperialistă. Putem admira efortul sincer depus de unii dintre ei pentru a dezvolta o identitate românească pozitivă, pentru a promova o formă de „mîndrie locală" opusă dispreţului occidental faţă de culturile subalterne; putem recunoaşte intensa pasiune în acest sens care îi motiva cel puţin pe unii dintre indigenişti. Acestea spuse, totuşi, din punctul de vedere al unei tradiţii anglo-saxone în care opoziţia la „tiranie" este de preferat slujirii ei, agenţii indigenismului în politică şi cultură, în contextul românesc al anilor '70 şi '80, au slujit tirania într-un mod vrednic de dispreţ.

În schimb, din aceeaşi perspectivă de evaluare ce preferă rezistenţa pluralistă centralizării, practicile adversarilor lor îngreunau controlul central — chiar dacă infinitezimal şi nu întotdeauna vizibil, şi chiar dacă apărarea profesionalismului le servea întrucîtva, apărînd efectiv şi propriul lor spaţiu. Antiprotocroniştii, istoricii ca David Prodan şi Al. Zub, „Şcoala" Noica şi ceilalţi care au luptat pentru versiunea dată de ei adevărului şi valorii împotriva versiunii susţinute de protocronişti sau de alţi aliaţi ai partidului, promovau pluralismul, oricît de timid, prin refuzul problematicii dictate de ceilalţi. Faptul că ei au făcut asta în parte prin susţinerea propriilor pretenţii la statutul de elită — cu insistenţa pentru „standarde profesionale" — este, în contextul românesc, mai puţin important decît că ei foloseau aceste standarde şi pentru a se opune totalizării valorilor şi activităţilor în centrul politic. Ei au zădărnicit construcţia „statului milenarist" pur şi simplu prin recunoaşterea unor valori alternative în raport cu el; ei au zădărnicit instalarea timpului plat al partidului prin utilizarea unui tip diferit de timp în cercetările lor. Ei au strecurat în societatea românească (prin traduceri din Platon, norme de cercetare „ştiinţifice", public „universal" pentru literatură) principii incompatibile cu direcţia partidului, obţinînd efecte subversive. Prin aceste acţiuni, ei au împiedicat dispariţia unui spaţiu pentru valori diferite, pentru un tip diferit de ordine socială.

Într-o anumită măsură, se poate spune că activitatea acelor intelectuali români care se considerau în opoziţie *era* ambivalentă: efectele ei ar depinde de balanţa de forţe externă, mai mult decît de forţele interne. Cu schimbarea abruptă a imperialismului sovietic din regiune şi consecinţele reformismului lui Gorbaciov atît pentru evaluările occidentale ale puterii sovietice cît şi pentru reformatorii blocului răsăritean, a devenit brusc important că existase în România un grup care insistase pentru identitatea europeană, nu „africană", a ţării lor. Aceste schimbări în echilibrul internaţional de forţe, cu reevaluarea inevitabilă a imaginii de „nonconformist" a României, au dezvăluit eficacitatea politică a unei dispute intelectuale pentru o Românie europeană ca aceea urmărită în aceste pagini.

Comentariile de mai sus sugerează o concluzie oarecum diferită de cea propusă în capitolele cinci şi şase. Susţineam acolo că toţi intelectualii erau angajaţi împreună într-un efort potenţial apt să reproducă sistemul, fiindcă, prin dispute, ei consolidau şi mai mult un domeniu de consens privind importanţa identităţii naţionale. Asta însemna că, indiferent de ce spunea fiecare, toate grupurile produceau recrearea Naţiunii — o Naţiune împărţită între intelectuali şi proletari, în care diversitatea internă a grupului era totuşi mai curînd indezirabilă decît încurajată. Deşi toţi au construit Naţiunea, centrul era servit mai mult de felul în care unii au folosit-o decît de ideologia naţională însăşi. În perioada interbelică — celălalt moment major din istoria românească recentă în care construcţia unităţii avea prioritate —, ideea naţională putea fi mai mult sau mai puţin categorică şi rigidă, mai mult sau mai puţin xenofobă, mai mult sau mai puţin intolerantă. Atît în acea perioadă, cît şi sub Ceauşescu, toţi cooperau la producerea Naţiunii: imaginile acesteia difereau de la caz la caz, iar implicaţiile lor slujeau tendinţe sociale diferite.

Dacă aceste observaţii subliniază diferenţele dintre efectele acţiunilor unuia sau altuia dintre grupuri, la nivelul mai cuprinzător al premiselor consensuale observăm un efect final care nu era opera nici unui grup, ci o veritabilă „coproducţie". Ea îi implica pe intelectuali, oficialităţile partidului şi doi alţi „actori" sociali: discursurile despre marxism şi despre Naţiune, susţinute de activităţile intelectualilor şi activiştilor de partid, dar, într-o

oarecare măsură, şi independente de ei. Împreună, aceşti actori au rupt discursiv discursul legitimant al societăţii, marxismul. Aşa cum am arătat în capitolele patru-şase în special, rîvna intelectuală pe care un grup sau altul o dedica „Naţiunii" deconstruia categoriile şi teleologiile marxismului, estompînd diversitatea internă prin accent pus pe unitate naţională, punînd în locul timpului progresiv, discontinuu al marxismului continuităţile Poporului român. (Nu toate proiectele intelectuale intrau cu exactitate în această schemă: cartea lui Prodan despre *Horea*, de exemplu, se concentra asupra *unei clase din cadrul* unei societăţi diferenţiate în clase şi îşi construia *progresiv* naraţiunea — Prodan, să ne amintim, era marxist din punct de vedere analitic. Dar Prodan credea la fel de fierbinte ca toată lumea în valorile Naţiunii, aşa cum arată temele operei sale de o viaţă.)

Efectul total al tuturor acestor intelectuali construind Naţiunea, fie într-un mod inovator — ca protocroniştii —, fie defensiv — ca ceilalţi—, era că discursul naţional îl domina pe cel marxist. Paradoxul este că acest fenomen a triumfat la iniţiativa conducerii partidului şi a aliaţilor ei protocronişti, secundaţi (doar) de cei care li se opuneau. Grupurile aflate la putere adoptau această ideologie cîndva hegemonică — atît de puternic instituită dinainte — pentru a o învinge, a o încorpora şi a profita de pe urma forţei sale; dar de fapt ei au fost învinşi de ea. Folosirea de către ei a categoriilor naţionale, ca în indigenizările marxismului (capitolul patru), a denaturat sensul categoriilor marxiste. Rezultatul a fost o treptată delegitimare a marxismului oficial, a cărui victimă principală a devenit Ceauşescu însuşi.

Acest rezultat nu a fost obţinut pur şi simpu de către intelectuali, ci de către ei împreună cu conducerea partidului. Intelectualii iubitori de Naţiune nu şi-au readus discursul preferat în sfera publică de unii singuri. Şi conducătorii partidului l-au îmbrăţişat activ, după ce eşuaseră în tentativa de a constitui prin marxism un stat socialist care să fie o relaţie culturală efectivă — eşuaseră, adică, în impunerea prin marxism a acelui amestec de acceptare şi dezacord stabil care este „hegemonia". Însăşi slăbiciunea regimului l-a împins în braţele ideii naţionale. Astfel, ruptura marxismului nu a fost, la drept vorbind, opera *unei opoziţii intelectuale*, deşi lupta intelectuală a fost un element vital al deznodămîntului.

A fost un produs colectiv. În această lumină, una din contribuţiile teoretice ale cărţii de faţă a fost să arate contextele instituţionale, procesele politice şi folosirile concrete ale limbajului prin care un discurs l-a depăşit în forţă pe celălalt şi a subminat realitatea socială a unui regim „marxist".

Aş dori să fac două remarci concluzive cu privire la procesele prin care aceasta s-a întîmplat. Mai întîi, legitimitatea marxismului nu a fost mai mare în celelalte regimuri est-europene, care totuşi în general nu au adoptat naţionalismul deschis al guvernării Ceauşescu. Care este relevanţa exemplului românesc pentru celelalte cazuri? Aceasta este o reluare dintr-un unghi diferit a întrebării formulate în secţiunea precedentă. Cred că un argument comparabil cu cel pentru România poate fi formulat şi pentru ele — că discursul despre Naţiune a contribuit la spargerea discursului marxist, şi că înfruntările intelectuale cu bază instituţională au fost un mijloc important în acest sens. Diferenţa era că, în celelalte state socialiste, problematica naţională rămînea în general mai ascunsă, pentru motive diferite în fiecare dintre ele, şi în spaţii sociale diferite. Este evident din proeminenţa ideilor naţionale din politica maghiară post-Kádár, de pildă, că absenţa naţionalismului oficial în acea ţară nu indica în nici un fel moartea ideologiei naţionale. Astfel, studiul cazului extrem al României deschide un nou traseu analitic spre căile mai subtile în care marxismul a fost deconstruit în celelalte ţări est-europene. Sarcina ştiinţelor sociale va fi să descopere diversele spaţii ascunse în care discursul naţional a continuat, în afara domeniului public, şi să arate cum a intrat activitatea din acele spaţii în limbajul şi practicile politicii.

În al doilea rînd, deznodămîntul din România a fost mai mult decît pur şi simplu ruptura discursivă a marxismului. A fost constituirea discursivă a unui naţionalism şi mai puternic decît înainte. Nu pot „demonstra" acest lucru: e o intuiţie. Cu comunismul, în 1947, a fost instalat un limbaj marxist impus din exterior, care legitima un sistem politic monolitic. Monolitismul său a fost tocmai mijlocul disoluţiei sale, fiindcă el a politizat efectiv orice acţiune din interiorul sistemului şi a răspîndit rezistenţa. Mare parte din activitatea celor în dezacord slujea centralizarea culturii în cadrul aparatului politic, aşa cum am arătat, distrugînd

în acelaşi timp focarele culturale alternative oricînd era cu putinţă. Rezultatul a fost o concentrare sporită a valorilor şi simbolurilor naţionale, tocmai concentrarea generată de funcţionarea orînduirii socialiste. Într-un cuvînt, partidul-stat monolitic a produs o Naţiune monolitică. Indigenizarea (şi ruptura ulterioară) a marxismului în politica culturală românească era în acelaşi timp o monolitizare a naţionalismului. Acest rezultat — ceea ce Bateson (1936) ar numi schismogeneză complementară — a rezultat din insistenţa stalinismului de a-şi impune autocratic categoriile străine, mai curînd decît a le insinua convingător în categoriile familiare din experienţa oamenilor.

Pe 22 decembrie 1989, după şase zile de demonstraţii, revolte şi represiuni violente, regimul lui Nicolae Ceauşescu s-a prăbuşit. Cu trecerea aparatului represiv de partea demonstranţilor şi împotriva sa, el şi Elena Ceauşescu au părăsit capitala, fiind mai tîrziu capturaţi şi executaţi. O organizaţie care îşi spunea Frontul Salvării Naţionale a asumat puterea. Membrii lui includeau pe unii din semnatarii scrisorii din martie 1989 a foştilor fruntaşi comunişti, alături de scriitori şi poeţi antiprotocronişti proeminenţi.

În săptămînile următoare, importante posturi administrative au fost acordate unor persoane apărute (cu sau fără nume) în aceste pagini. Andrei Pleşu, noician însemnat şi semnatar al unei scrisori de protest în 1989: ministrul al Culturii. Mihai Şora, filozof în opoziţie, cosemnatar al scrisorii evocate mai înainte: ministru al Învăţămîntului. Alexandru Paleologu, cosemnatar şi el, critic şi eseist antiprotocronist, figură centrală în discuţiile „Şcolii" Noica: ambasador în Franţa. Gabriel Liiceanu, figură centrală a Şcolii Noica, filozof: director al Editurii Politice (reorganizată sub numele „Humanitas"). Instituţiile de mai sus, ca şi organizaţii nou-înfiinţate (precum importantul Grup pentru Dialog Social) s-au umplut cu intelectuali din opoziţie, mulţi dintre ei fiind antiprotocroniştii activi de altădată. Faptul că unele din aceste persoane şi-au dat demisia, ori au fost îndepărtate ulterior este probabil mai puţin important decît includerea lor iniţială în noul guvern, o mărturie a autorităţii morale pe care opoziţia lor culturală le-o cîştigase.

Spiritul de reconciliere naţională, evident în prezenţa iniţială a maghiarilor în conducerea ţării, nu a avut, din nefericire, viaţă lungă. Activi în resuscitarea unui climat de intoleranţă erau, deloc surprinzător, mulţi dintre vechii protocronişti. Unii dintre ei au înfiinţat rapid noi publicaţii, prin care propagau indigenismul, antisemitismul, antimaghiarismul, ca şi atacuri *ad hominem* mai rele ca înainte. Sprijiniţi în parte (se zvoneşte) cu fonduri ale fascistului interbelic, aflat în emigraţie, Iosif Constantin Drăgan, Eugen Barbu şi Corneliu Vadim Tudor au lansat *România Mare*, în tiraje de 200–300 000 exemplare sau mai multe, avînd printre colaboratori pe protocroniştii Dan Zamfirescu şi Edgar Papu. În mai puţin de şase luni de la răsturnarea lui Ceauşescu, în acest ziar au apărut — uimitor — articole favorabile lui Ceauşescu şi Securităţii, care speculau sentimentul de nesiguranţă al multor cetăţeni români în vremurile haotice de după căderea dictatorului.

Este de aceea improbabil ca ideea naţională să dispară din cultura română în perioada post-Ceauşescu. Chiar în economia capitalistă a anilor '30, cu combinaţia ei de subvenţii de stat şi piaţă culturală, „protecţia" culturii şi artei româneşti faţă de imperialismul occidental fusese o temă majoră. O combinaţie similară de producţie culturală birocratizată şi de piaţă va prevala, foarte probabil, în România anilor '90; în cadrul ei, indigenismul cultural va continua să răspundă refrenului vesel al celor veniţi la putere în 1989 — „Ne întoarcem în Europa". Dacă acel indigenism va fi sau nu judecat ca reprobabil din punct de vedere politic, aşa cum au fost înaintaşii săi din anii '30 şi '80, aceasta va depinde de noua ordine socială care se dezvoltă şi de tendinţele pe care ea le va sluji în cadrul ei.

Discursul asupra Naţiunii va intra probabil cu forţă în politica partidelor, întărit de confruntarea sa anterioară cu marxismul. În acel domeniu, dacă extremele politice prevalează, rezultatul ar putea înlocui forma socialistă de totalizare cu una naţională, în care celebrarea patriotică a valorilor româneşti într-un variat cîmp de posibilităţi alunecă spre şovinism, intoleranţă, precum şi spre o retorică a purificării, ca în „Idealurile" lui Corneliu Vadim Tudor

(vezi capitolul cinci). Pentru românii sătui de o asemenea totalizare, sarcina politică a viitorului trebuie să fie a reduce ideea naţională la proporţii controlabile. Cel mai bun mijloc pentru aceasta ar putea fi o inversare a procedurii prin care noul naţionalism politic s-a ridicat: un efort hotărît de a întrerupe discursul despre Naţiune împletindu-l cu discursuri convingătoare despre pluralism şi democraţie.

Note la capitolul întîi

1 Surse pentru acestea, în ordinea citării: xerocopia versiunii de la Radio Europa Liberă a scrisorii din 10 martie 1989 (semnată de Gheorghe Apostol, Alexandru Bîrlădeanu, Corneliu Mănescu, Constantin Pîrvulescu, Grigore Răceanu şi Silviu Brucan); A.C. 1985: 6; Cornea 1989: 3; Paleologu 1983: 7, 13; comunicări personale ale prietenilor români după răsturnarea dictatorului.

2 Surse pentru acestea, în ordinea citării: Rachieru 1985: 37, 40; Ungheanu 1985: 396, 457, 459; Deletant 1988: 77.

3 În decursul unui an de cercetări în România în 1985, am lucrat timp de patru luni în două sate, spre a vedea ce efect aveau şcoala elementară şi imaginea mediatică a istoriei naţionale asupra ţăranilor şi muncitorilor care locuiau la ţară. Cercetarea a fost continuu întreruptă de miliţie, care îi interoga pe informatorii mei, aşa cum am descoperit abia la sfîrşit. Aceasta mă face să ezit în utilizarea rezultatelor anchetei altfel decît într-un mod anecdotic.

4 Aceasta mă conduce la un comentariu asupra formei cărţii mele. A existat o tendinţă în antropologie de a reevalua forma scrisului etnografic (v., de exemplu, Clifford şi Marcus 1986, Marcus şi Cushman 1982), sugerîndu-se că avem nevoie de texte „heteroglote", care îi fac să vorbească pe indigeni şi au sens independent de cadrul hegemonic al autorului. Eu văd în această folosire a noţiunii lui Bahtin de „heteroglosie" o înţelegere greşită a intenţiei sale: tocmai în Uniunea Sovietică a lui Stalin, în care scria Bahtin, „heteroglosia" avea şanse atît de mici, transformîndu-i întreaga teorie într-un studiu al modului în care limbile se raportează la fenomenele centralizării şi puterii. Astfel, prezint „vocile" subiecţilor mei aşa cum au fost: în contrapunct cu discursul centralizator care căuta să le domine şi să le aranjeze, şi încadrate în interpretarea mea la fel de dominantă. Aceasta le dispune, corespunzător, între cei doi poli — socialismul de tip sovietic şi Occidentul — care au magnetizat întregul cîmp al discursului intelectual românesc.

5 Gail Kligman susţine (comunicare personală) că noţiunea de hegemonie ar trebui să fie particularizată în funcţie de diferitele tipuri de organizare socială, astfel că s-ar putea spune că în România exista o hegemonie *discursivă*. Prefer să păstrez o singură accepţiune a noţiunii de hegemonie, ca o combinaţie de elemente discursive şi practice, specifică anumitor orînduiri şi epoci.

6 În general, aceste două cuvinte apar rareori în acelaşi text. Oamenii care vorbesc de hegemonie o fac dintr-un punct de vedere marxist sau neomarxist (gramscian); cei care vorbesc de legitimitate urmează tradiţii ale teoriei politice liberale sau ale sociologiei weberiene. Modul în care înţeleg aceste două concepte mă face să cred că ele *pot* fi combinate fructuos, distincţia dintre ele fiind pertinentă tocmai pentru sistemele socialiste examinate aici.

7 Fehér observă corect că nici măcar această condiţie minimă a legitimităţii nu era întrunită în majoritatea societăţilor est-europene, în care multă lume susţinea imaginea alternativă oferită de democraţia parlamentară occidentală (Fehér et al. 1983: 137–138). Am hotărît totuşi să folosesc noţiunea de legitimitate în sensul ei „slab“, aşa cum arăt în text.

8 Rolph Trouillot îmi sugerează că „naţiunea“ este contestabilă întotdeauna şi pretutindeni, nu numai în Europa de Est, pentru că „naţiunea“ este un element crucial în luptele pentru puterea de stat în cele mai multe contexte.

9 Pentru trei din numeroasele formulări ale acestor reconsiderări, v. Bourdieu 1977, Fox 1985 şi Ortner 1984.

10 Exemplele includ relaţia partidului cu cultura populară, muzica rock şi jazz-ul; v., de exemplu, Karnoouh 1982, Kligman MS, Ryback 1990, Starr 1983.

11 O listă parţială a lucrărilor relevante pentru acest subiect ar cuprinde Black 1956, Choldin şi Friedberg 1989, Condee şi Padunov 1987, Dallin şi Patenaude 1988, Davies 1989, Deletant 1988, Gabanyi 1975, Gal 1988, Georgescu 1977, Gheorghiu 1987, Ghermani 1967, Haraszti 1987, Havel 1985, Heer 1971, Hruby 1980, Kagarlitsky 1988, Kligman 1983, *Kosmas* 1984–5, Liehm 1968, Rév 1984, Rura 1961, Shafir 1981, 1983 a şi 1983 b, Sherlock 1988, Shlapentokh 1987, Skilling 1984, Valkenier 1985. Cele mai multe dintre aceste lucrări se ocupă cu relaţia dintre politică şi ceea ce am putea numi „înaltă cultură“ sau erudiţie.

12 Obiecţii similare ar putea fi făcute la adresa altor studii privind politica culturală din afara sistemului socialist. De exemplu, lucrarea lui Newmeyer (1986) asupra politicii lingvistice este aproape total lipsită de politică şi invocă rareori altceva decît conţinutul dezbaterii intelectuale. O

lucrare cu care cartea de față împarte numeroase presupoziții — ca și o preocupare expresă pentru ideologia națională — este studiul lui Handler (1988) asupra politicii culturale din Quebec. Politica intervine mai direct în sfera publică (care se deosebește de sfera producătorilor culturali — adică a dezbaterii intelectuale) decît cazurile analizate în această carte.

13 Se susține uneori că inteligheнția este un grup specific societăților est-europene (v., de exemplu, Szelényi 1982: 308), apărut în Rusia și Polonia secolului XIX. Alții văd acest grup ca fiind caracteristic pentru *toate* societățile non-occidentale, și bazat pe nevoia statelor periferice de a forța ritmul modernizării (Seton-Watson 1964: 12–15). Mulți cercetători insistă asupra diferențierii intelectualilor în raport cu inteligheнția, dar o lectură a definițiilor arată că nu există absolut nici un consens asupra modului în care ar trebui operată distincția: pentru unii, categoria mai generală este prima și cea de a doua nu e decît o submulțime, pentru alții — exact invers. Evit această controversă folosind foarte rar cuvîntul „inteligheнție".

14 O selecție sumară a titlurilor relevante pentru aceste probleme intelectuale și pentru altele ar include Aronowitz 1988, Bauman 1987, Benda 1969, Bourdieu 1984 și 1988, Bové 1986, Camp 1985, Craig 1984, Coser 1965, Eyerman et al. 1987, Eisenstadt și Graubard 1973, aproape întreaga industrie Foucault, Gella 1976 și 1989, Gouldner 1979, Konrád și Szelényi 1979, Ray și de la Lama 1981, Shils 1958 — ca să nu mai menționez pe „părinții fondatori" ai cercetării acestui subiect: Marx, Mannheim, Gramsci, Lukács etc.

15 O abordare similară acestora, dar aplicată politicii de expansiune și apărare a limitelor *înăuntrul* cîmpului specializărilor profesionale este de găsit în Abbot 1988.

16 Sînt recunoscătoare lui Rolph Trouillot pentru a fi insistat asupra necesității confirmării ca parte a definiției intelectualilor. Un mod în care unii dintre intelectualii potențiali eșuează în atingerea acelui status este următorul: pretențiile lor rămîn fără răspuns și în consecință aspirațiile lor sînt reduse la tăcere. Trouillot crede că această confirmare este atît de importantă pentru statusul intelectual încît creează competiții acolo unde acestea ar putea lipsi, deoarece a primi replici într-o dezbatere este dovada prin excelență a apartenenței cuiva la domeniul activității intelectuale.

17 Consider aceasta drept o descriere a dezbaterii asupra „fuziunii reci" în 1989, cînd persoane lipsite de recunoașterea autorității lor științifice (disciplină nepotrivită, universitate de mîna a treia) au formulat pretenții refuzate de „autorități".

18 Această problemă a afectului și interesului este tratată în studiul lui Latour și Woolgar, *Laboratory Life*, în care ei se întreabă în ce fel motivațiile

oamenilor de ştiinţă sînt legate de acumularea autorităţii ştiinţifice. Spre deosebire de Bourdieu, care vorbeşte de o succesiune de „investiţii" şi „profituri" ce construiesc „capitalul" ştiinţific, aceşti doi autori vorbesc de un *ciclu al credibilităţii*, care include faze cum ar fi solicitarea de fonduri pentru cercetare, cercetarea însăşi, publicarea lucrărilor, cîştigarea de recunoaştere şi solicitare de noi fonduri pentru cercetare. De la orice om de ştiinţă interesat de munca sa putem aştepta în mod rezonabil să se preocupe ca aceasta să fie considerată credibilă. Această dorinţă îi împinge la eforturi de cercetare bine intenţionate în cadrul sistemului de valori şi interpretări ştiinţifice pe care l-au adoptat, nejustificate de vreo „voinţă de putere". Totuşi „adevărul" există adesea în cîteva versiuni cu diferiţi partizani, fiecare străduindu-se să dezvolte o credibilitate mai mare pentru propria versiune. Adesea, ceea ce produce succesul unei cariere ştiinţifice este flerul pentru experimentul riscant, un calendar norocos al cererilor de burse, lucruri care nu pot fi „investiţii" calculate dar care sînt răsplătite cu o autoritate ştiinţifică sporită. Se poate vorbi în aceiaşi termeni de producţia culturală, unde aş numi acest ciclu nu de credibilitate, ci de *autoritate creativă*, care permite cuiva să-şi publice mai uşor romanele, simfoniile sau tratatele şi să-şi promoveze valorile de pe o platformă mai vizibilă de premii şi recunoaştere.

Note la capitolul al doilea

1 Folosesc termenul „socialism real", ca şi alţi autori (de exemplu, Bahro 1978), pentru a distinge analiza formelor existente ale societăţii socialiste de discuţiile utopice despre socialisme posibile.

2 Câmpeanu (1988: 105) susţine cu şi mai multă forţă această opinie, afirmînd că este *imposibil de localizat* surplusul în socialism, deoarece producţia este dispersată pe un teritoriu vast pe care aparatul nu îl controlează în mod adecvat şi deoarece întreprinderile producătoare de surplus au adesea interes să acumuleze sau să ascundă o parte a lui (pentru a nu menţiona — aş adăuga — furtul unor cantităţi considerabile de către producătorii direcţi, ca în cazul cooperativelor agricole). Mai mult, atribuirea valorilor de la centru face ca valoarea surplusului să fie imposibil de determinat, făcînd în acelaşi timp inaccesibilă însuşirea sa.

3 O soluţie alternativă, caracteristică în primul rînd strategiei maghiare din a doua parte a anilor '80, este de a *coopta* alte focare de producţie, nu de a le distruge. Bune exemple sînt formarea de V.G.M.K.-uri în fabricile maghiare (Stark 1989) şi reintroducerea cultivării „în parte" în gospodăriile colective.

4 Câmpeanu (1988: 85) oferă un argument asemănător în multe privinţe acestuia: „Incapabil să controleze aceste relaţii [capitaliste], statul a împiedicat pur şi simplu funcţionarea lor, fără să reuşească totuşi a impune în locul lor relaţii alternative operaţionale."

5 „Iraţionalităţile" practicilor capitaliste monopoliste şi cauţionarea unor firme importante de către guvern fac din aceasta, desigur, o diferenţă de grad, nu o distincţie calitativă fundamentală.

6 Câmpeanu spune (1988: 146) că „entitatea supremă" nu trebuie identificată cu vreun grup *din* societate, cum ar fi Biroul Politic, fiindcă semnificaţia sa este tocmai aceea că ocupă un spaţiu în afara societăţii, *deasupra* ei. El îi atribuie de asemenea o puternică tendinţă de personificare — cultul personalităţii ilustrat atît de admirabil în România de Ceauşescu.

7 Marx a identificat în capitalism o tensiune constantă între dorinţa capitaliştilor de a acumula prin menţinerea salariilor muncitorilor la un nivel scăzut şi necesitatea pentru muncitori ca şi consumatori de a avea un venit suficient pentru cumpărarea bunurilor care contribuie la continuarea acumulării. Prin urmare, un element important în ciclurile capitalismului constă în ajustările necesare ale relaţiei dintre acumularea de capital şi consum. Încerc să definesc o tensiune comparabilă pentru socialism.

8 Una dintre numeroasele inversiuni ale modelelor ideal-tipice ale capitalismului şi socialismului este că în capitalism se slăbesc constrîngerile bugetare impuse gospodăriilor consumatoare şi se menţin constrîngeri tari pentru cele mai multe firme, în timp ce socialismul are slabe constrîngeri bugetare pentru firme şi constrîngeri importante pentru gospodăriile individuale.

9 Acest tip de comportament tinde să caracterizeze organizaţiile birocratice în general, dar după părerea mea într-o măsură mult mai mare în birocraţiile socialiste decît în alte tipuri de societăţi.

10 Descentralizarea, democratizarea, creşterea consumului, piaţa şi eficienţa economică au reale consecinţe pentru producţie atunci cînd sînt introduse în sisteme de economie planificată. Totuşi acestea devin — din acest motiv — şi constituenţi importanţi ai discursului social, elemente ale unei lupte pentru putere în cadrul aparatului. Chemări la „mai multă economie de piaţă" şi „consum" chiar înainte ca acestea să devină elemente reale ale funcţionării economice sînt mijloace retorice importante pentru găsirea susţinătorilor în rîndurile unor segmente ale aparatului. Recursul lui Gorbaciov la o asemenea retorică la mijlocul anilor '80 a fost doar folosirea cea mai abilă a unei strategii disponibile birocraţilor ambiţioşi din întreaga lume socialistă. Pe scurt, discuţii privind „piaţa", „descentralizarea" etc. sînt înscrise, chiar dacă într-un rol subaltern, atît în practica politică din socialism, cît şi în discursul său, şi este de aşteptat ca el să reapară în discursul producţiei culturale.

11 Tocmai atunci cînd datoria externă le forţează să se lege de economiile occidentale, sistemele socialiste nu mai pot rămîne total indiferente faţă de vînzarea produselor, aşa cum pot să-şi permită mai uşor atunci cînd sînt autonome. Astfel, sînt de părere că criza mondială a capitalismului de la sfîrşitul anilor '60 şi începutul anilor '70, cînd creditorii occidentali au început să exporte credite şi tehnologie către blocul răsăritean, poate fi văzută ca o cauză a amplitudinii neobişnuite a încercărilor de reformă din lumea socialistă în anii '80.

12 Aceasta nu pretinde să fie o relatare adecvată a evenimentelor din 1989, care au doborît cu uimitoare rapiditate regimul comunist în şase ţări în care el părea inexpugnabil. Subiectul acestei cărţi nu necesită o asemenea relatare, iar desfăşurarea lor recentă o împiedică.

13 Pentru Europa de Est, v., de exemplu, Bauer 1978, Gross 1988, Rév 1987, Simmonds–Duke 1987; pentru Republica Populară Chineză, v., de exemplu Anagnost 1988, Shue 1988, White 1983. Casals (1980: 34, 35) dă o deosebit de substanţială formulare a ceea ce era greşit în imaginea statelor socialiste ca state puternice: „Puterea nelimitată este doar iluzia generată de condiţii pe care regimul crede că le-a creat în întregime prin sine-însuşi, fără să realizeze că a devenit obiectul acelor condiţii. Puterea nelimitată este o formă esenţială a falsei conştiinţe caracteristică societăţii staliniste."

14 Recunosc aici o datorie faţă de Mihai Dinu Gheorghiu, care, în mai multe discuţii lungi, a aderat atît de hotărît la modelul lui Bourdieu al capitalului cultural pentru sisteme socialiste, încît m-a forţat să-mi clarific reţinerile.

15 Discuţia lui Bahtin despre diferenţa dintre limbajele poeziei şi romanului sugerează în acest sens de ce regimurile socialiste — cel puţin cel românesc — au o asemenea predilecţie pentru poezie: deoarece limbajul poetic este epurat de multiplele intenţii şi sensuri care constituie limbajul romanesc.

16 Evit folosirea termenului „capital" pentru aceste dimensiuni, deoarece îl consider nepotrivit pentru sistemele socialiste. Caroline Humphrey, totuşi, în excelentul său studiu despre două gospodării colective sovietice, vorbeşte de „capital politic" (Humphrey 1983: 358, 362).

17 În „viaţa de laborator" studiată de Latour şi Woolgar (1979), oamenii de ştiinţă investeau în construirea „capitalului" lor ştiinţific şi obţinerea de „profituri" din el prin participarea într-un ciclu al credibilităţii care implica cercetare serioasă şi devotament faţă de valorile şi adevărurile materializate în această cercetare. Pentru instanţele socialiste, ciclul nu este unul de investiţie şi profit, ci de competiţie orizontală pentru alocaţii care vor sprijini un anumit set de valori în detrimentul altuia, o anumită versiune a adevărului, o anumită formă de autenticitate sau ori-

ginalitate. Aceşti p ducători de cultură sînt implicaţi nu în investiţii şi obţinere de pro.. uri pe o piaţă a credibilităţii, ci în ceea ce am putea numi un ciclu de control cultural autorizat, în care poziţia este constituită nu prin acumularea de capital cultural, ci prin resurse primite de segmentele unei birocraţii alocative care distribuie resurse de sus în jos.

18 Acest limbaj al „acumulării" nu ar trebui considerat drept impus în mod nepotrivit: el este adesea limbajul participanţilor înşişi, aşa cum va arăta capitolul cinci, şi aşa cum apare în citatul următor: „[Această] carte prezintă unele aspecte ale valorii materiale a bunurilor materiale — o valoare exprimată în muncă, materiale şi tehnici, timp de creaţie, eforturi de conservare–restaurare — care creşte permanent: astfel, patrimoniul cultural devine un mijloc activ de acumulare — şi prin urmare, o parte a avuţiei naţionale. [...] autorul a demonstrat rentabilitatea investiţiei culturale prin conservarea–restaurarea fondului de monumente şi bunuri mobile" (Opriş 1986: 212).

Note la capitolul al treilea

1 Acest citat combină elemente din două discursuri pe care Ceauşescu le-a ţinut în iulie 1971. O versiune mai cuprinzătoare, cu notarea omisiunilor, figurează în capitolul cinci.

2 Alocarea fondurilor de acumulare a crescut de la 17,6% în 1951–55 la 34,1% în 1971–75 şi 36,3% în 1976–80 (Shafir 1985: 107). Prin comparaţie, cifrele pentru 1970 şi 1980 în Bulgaria sînt 30,8% şi 25,2%; pentru Cehoslovacia, 23,3% şi 26,0%; pentru R.D.G., 24,4% şi 22,7%; pentru Ungaria, 24,0% şi 19,6%; pentru Polonia, 26,1% şi 20,3% (cifre din Alton 1985: 97–98). Se observă de aici că rata de acumulare românească era de departe mai înaltă decît aceea a oricărei alte ţări socialiste, ceea ce denotă un sacrificiu simţitor mai mare în privinţa consumului.

3 Ar trebui spus totuşi că dat fiind statutul ilegal al partidului, numărul de membri a fost probabil mult mai mic decît numărul de simpatizanţi. Cifra de 1000 de membri ai Partidului Comunist subevaluează în mod sigur sprijinul popular al comunităţilor.

4 Ungurii, de exemplu, formau mai mult de un sfert de efective în anii '30, deşi erau doar 8% din totalul populaţiei, evreii reprezentau aproape 1/5, deşi erau 4% din total; ruşii, ucrainienii şi bulgarii (5% din total) formau 18% din membrii Partidului, iar românii, cu aproape 3/4 din populaţia totală, reprezentau mai puţin de un sfert din totalul membrilor de Partid (Shafir 1985: 26).

5 În schimb, în 1936, 68,5% din exporturile româneşti mergeau către Europa nord-vestică, Germania, Austria şi Italia. Media exporturilor către aceleaşi ţări pentru anii 1934–38 era de 62,4% (Lampe şi Jackson 1982: 459).

6 Date fiind asemănările din evoluţiile Ungariei şi României la mijlocul anilor '60, ne-am putea întreba de ce căile celor două ţări difereau atît de mult pe la 1971. Cred că cea mai mare parte a unui răspuns este slăbirea partidului maghiar de către invazia sovietică din 1956 — în raport cu alte forţe din societate. Aceasta a împiedicat atît o „declaraţie de independenţă" maghiară de tipul celei oarecum limitate a lui Gheorghiu-Dej în 1964, cît şi un mod de control bazat pe ideologia naţională.

7 Shafir (1985: 145) dă cifre care arată o creştere procentuală a absolvenţilor de facultăţi tehnice de la 39,9% în 1960/1 la 58,5% în 1980/1; în ştiinţele economice, cifrele pentru aceiaşi ani sînt 9,3% şi 12,3%; în ştiinţe umaniste (filologie, filozofie şi istorie) şi arte, 13,2% şi 8%. Comitetul Central a anunţat în mai 1989 că, în 1990, 94% din elevii de clasa a IX-a vor învăţa în licee industriale, agricole, economice şi silvice, iar 6% în licee sanitare şi neindustriale (*Lupta*, nr. 122, 1 iunie 1989, p. 2).

8 Cred că tocmai rezistenţa apărătorilor „înaltei culturi" a împins puterea către redefinirea culturii ca a maselor, aşa cum apare în contextul festivalului „Cîntarea României".

9 În anumite privinţe, anii '80 semănau cu perioada interbelică. Atunci, ca şi în anii '80, resursele de stat au început să se îndepărteze de o inteligheniţie umanistă care trăia în primul rînd din bugetul statului. Încercarea conducerii româneşti de a se elibera de datoria externă în anii '80 a dat prioritate necesităţilor industriei, care urma să genereze exporturile necesare. Aceste răsturnări în climatul producţiei culturale au lovit un strat intelectual substanţial, produs în condiţiile unor bugete anterioare mai puţin constrîngătoare şi semănînd cu noul strat educat pe care creşterea bugetelor educaţionale îl făcuse să apară în România (recent mărită) a anilor '20. În ambele perioade, intelectualii care se adresau statului pentru a-şi cîştiga existenţa se aflau în competiţie unii cu alţii pentru a stabili cine reprezenta mai bine valorile naţionale. Protecţionismul cultural din anii '20 a avut un analog în anii '80, aşa cum se va vedea în capitolul cinci.

10 Trebuie notat, totuşi, că el atribuia slavilor un rol important — deşi nu dominant — în etnogeneza românească.

11 Şi nu numai retoric: numărul membrilor săi reprezenta în 1988 aproape 1/3 din populaţia adultă. Pentru un exemplu retoric datorat unei alte persoane decît Ceauşescu, iată ce spune Corneliu Vadim Tudor despre Congresul al IX-lea al P.C.R.: „[Î]ndrăznesc să afirm că acela a fost nu numai un congres al Partidului, ci şi unul al naţiunii" (1986: 20).

12 Această idee va fi extinsă în capitolul cinci. În urma publicării la Budapesta, în 1986, a unei istorii a Transilvaniei în trei volume, comunitatea istoriografică românească a fost mobilizată să reacţioneze la „minciunile" şi „distorsionările" propagate de acest tratat. Imaginea unei Românii sincere, profanată de cabala istoriei falsificate, apare în paginile unor lucrări ca Pascu şi Ştefănescu (editori) 1987 (publicată pentru prima dată în 1986).

13 Observatori din România şi din afara ei cred în general că Biserica a fost un slujitor credincios al regimului Ceauşescu — şi într-adevăr, există dovezi serioase în sprijinul acestei viziuni. Totuşi, în cercetările mele de teren, am întîlnit cîteva situaţii în care Biserica a contestat definiţia identităţii româneşti — susţinînd, de exemplu, că instituţiile religioase uniseră poporul în ciuda secolelor de dominaţie străină, în timp ce versiunea oficială era că legăturile dintre românii diferitelor provincii fuseseră menţinute prin schimburi economice şi mişcări de populaţie. Am auzit aceste contraargumente clericale în diverse slujbe religioase, dar ele sînt bine ilustrate de două articole cu puncte de vedere opuse din publicaţii bisericeşti (Grămadă 1978, Plămădeală 1977).

O altă dovadă a efortului Bisericii de a-şi însuşi o parte a discursului despre Naţiune este că la sfîrşitul anilor '80 aveau loc discuţii aprinse privind canonizarea a trei importante figuri istorice, pînă atunci „însuşite" de partid şi de istorici: Ştefan cel Mare, Constantin Brâncoveanu şi Neagoe Basarab. Aceste idei stîrneau un considerabil interes popular; pînă în 1989, nu se hotărîse nimic în această privinţă.

Note la capitolul al patrulea

1 Textul lui Mihu în apărarea lui Blaga a fost publicat în 1986, dar a apărut şi într-o culegere de eseuri de-ale sale în 1988. Citez după a doua, mai accesibilă.

2 Mihu descrie aceste noi direcţii comuniste ca „Democratizarea României, înlăturarea inegalităţilor sociale începută prin reforma agrară,... lupta pentru cîştigarea, păstrarea şi întărirea independenţei şi suveranităţii naţionale, la creaţia şi promovarea noului ca o formă deosebită a patriotismului" (1988 a: 48). O asemenea descriere sprijină teza că Blaga nu era antimarxist.

3 Dintre cele mai puţin serioase, aş cita efortul lui C. Sorescu în polemica sa cu „dogmaticul" Z. Ornea. Disputa a avut loc în *Săptămîna* în anul 1982, primele trei articole ale lui Sorescu fiind datate 19 şi 26 februarie, 5 martie; replicile lui Ornea sînt datate 26 martie, 2 şi 9 aprilie, iar ripostele lui

Sorescu, 16 şi 23 aprilie. În această polemică, C. Sorescu a căutat să arate că etnicitatea ar trebui să aibă prioritate asupra clasei într-o analiză marxistă a istoriei sociale româneşti, şi că o asemenea analiză ar arăta, între altele, că România nu avusese niciodată o burghezie autohtonă fascistă, prin urmare fascismul era străin adevăratului caracter al românilor.

4 Achim Mihu, într-o inteligentă cronică a cărţii, explică aceasta foarte clar (Mihu 1988 b). În termeni care vor fi introduşi în capitolul cinci, cartea lui Bădescu este un excelent exemplu de protocronism în sociologie.

5 Bădescu oferă o lungă serie de citate din Eminescu, destul de radicale în ton şi foarte convingătoare în a demonstra că avem de-a face cu un gînditor radical timpuriu (sau cu unul din acei oameni care sînt atît de conservatori încît conservatorismul lor întîlneşte extremismul stîngii). Numai un studiu atent şi laborios ar putea stabili adecvat dacă Bădescu a fost într-atît de selectiv încît să deformeze intenţiile evidente ale lui Eminescu.

6 Achim Mihu, menţionat mai sus, este un exemplu. Un altul, dintr-o paradigmă complet diferită, este Mihai Dinu Gheorghiu, adesea citat în această carte. Mihu a spus cîndva că în cadrul posibilităţilor deschise sociologilor, el nu vedea nici un sens în a încerca o cercetare pozitivistă a sentimentelor locuitorilor de la bloc, dacă disciplina era redusă la acest proces de sondaj. Prin urmare, el a căutat să vadă dacă nu cumva se întîmpla ceva interesant în altă parte, a ajuns astfel la literatură şi a transformat critica literară într-un obiect de investigaţie structural funcţională şi statistică, pornind de aici pentru a analiza destinele unor figuri literare importante (v. Mihu 1983). Şi Gheorghiu a făcut din literatură obiectul său de studiu, încercînd să întemeieze o sociologie a culturii, dar abordarea sa era inspirată de Bourdieu şi a menţinut o distanţă analitică şi afectivă mai mare decît Mihu (v. Gheorghiu 1987).

7 Cel mai important sociolog cu înclinaţii istorice este H.H. Stahl, care nu poate fi acuzat de a fi ales această orientare ca reacţie la „criza" sociologiei, pentru că el făcuse deja sociologie istorică timp de mai multe decenii. Recursul lui Bădescu la sociologia istorică era fără îndoială mai strategic decît cel al lui Stahl.

Note la capitolul al cincilea

1 Să observăm, de exemplu, următoarea caracterizare a lui Ceauşescu: „[În 1965] era un admirabil cunoscător al principiilor luptei de afirmare a noului, al *specificului naţional românesc*, al căilor şi mijloacelor de optimizare a vieţii noastre interne" (Tudor 1986: 18; sublinierea mea).

2 În opinia mea şi a cîtorva români cu care am discutat aceste probleme, afirmaţiile protocroniste cele mai extreme au venit de la autori ca: Ioan Alexandru, Paul Anghel, Eugen Barbu, Nicolae Dragoş, Ion Lăncrănjan, Pompiliu Marcea, Ilie Purcaru, Artur Silvestri, Constantin Sorescu, Corneliu Vadim Tudor, Mihai Ungheanu, Dan Zamfirescu. Dintre cei care au luat poziţie împotriva lor îi amintesc pe Ov. S. Crohmălniceanu, Al. Dobrescu, Gheorghe Grigurcu, Mircea Iorgulescu, Nicolae Manolescu, Z. Ornea, Alexandru Paleologu, Andrei Pleşu, Eugen Simion, Al. Ştefănescu. Dintre cei care au avut poziţii fie mai moderate, fie mai echivoce, îi amintim pe Adrian Dinu Rachieru, Solomon Marcus, Constantin Noica (v. capitolul al şaptelea) şi, poate, Adrian Păunescu (care într-o dispută cu C.V. Tudor, a făcut unele afirmaţii publice în discrepanţă cu cele ale aliaţilor săi protocronişti).

3 V. capitolul patru, cu privire la articolele protocroniste despre „pseudocultura pe unde scurte".

4 Potrivit unuia dintre colaboratorii mei, protocroniştii au răspuns, sub forma unei broşuri publicate în Italia de Iosif Constantin Drăgan; eu nu am văzut această publicaţie.

5 Această tăcere i-a înfuriat pe protocronişti, care au afirmat că „dispreţul,... ori indiferenţa (tăcerea!) [cu privire la protocronism] nu indică o atitudine cu adevărat intelectuală" (I. Constantinescu 1977: 4) şi că „tăcerea nu este ... un semn de moralitate critică, ci este imorală şi inacceptabil de părtinitoare" (Păunescu 1982 a: 15).

6 Papu îşi atribuia doar eticheta „protocronism"; el era generos în a recunoaşte inspiraţia altora, în special a lui Zamfirescu (1970, 1975).

7 Deţin această informaţie de la un fost membru al redacţiei acelei publicaţii.

8 Este semnificativ că acest tip de afirmaţie se făcea tocmai în momentul în care programul de austeritate, cu restricţiile asupra importurilor şi asupra cheltuielilor în valută pentru altceva decît strictul necesar, devenea o mare problemă în România. Anticolonialismul cultural al protocroniştilor a însoţit astfel aproape totala dependenţă economică a României de puterile străine în anii '80.

9 În acest sens, traducerile au un rol important „ca mijloc de acumulare şi împroprietărire simbolică, permiţînd în ultimă instanţă acomodarea conduitei culturale autohtone la practica schimburilor internaţionale şi înlesnind în mod indirect producerea de «universalitate»" (Gheorghiu 1987: 25).

10 Oarecum împletită cu problema imitaţiilor şi importurilor era cea a plagiatului, cel puţin în trei cazuri evidenţiate de antiprotocronişti împotriva protocroniştilor: Ion Gheorghe, pentru a-l fi plagiat pe Lao Ţî; C.V.

Tudor, pentru a fi plagiat un articol care apăruse în *Sinteza*, publicaţie a ambasadei S.U.A. în România; Eugen Barbu, pentru a fi plagiat diverşi autori occidentali şi sovietici.

11 Paul Hare (1988) şi alţi economişti susţin că sistemele socialiste tindeau să trateze exportul — comerţul exterior, în general — ca pe un sector rezidual, care suplimenta bugetul intern, dar nu era o parte integrantă a planificării economice din capul locului. (Excepţia principală, Ungaria, confirmă regula.) Aceasta oferă probabil o caracterizare pertinentă a economiei româneşti pînă la criza datoriei externe care a lovit România cu toată severitatea (prin 1980), făcînd exportul pe valută o prioritate absolută a regimului.

12 Am putea considera accentul pus de protocronism pe prioritate ca schimbînd bazele pentru evaluarea produselor literare, de la un stil influenţat de economia de piaţă la unul influenţat de planificare. El a transformat limbajul criticii literare dintr-un limbaj al *calităţii* — un termen pentru competitivitate, pe care economiile planificate tradiţionale nu prea reuşeau să o măsoare — într-un limbaj al *priorităţii*, ceva ce putea fi mai uşor folosit în economiile planificate, împreună cu valori măsurabile ca mărimea, greutatea şi numărul (v. discuţia lui Nove cu privire la evaluarea producţiei în economiile planificate, în Nove 1980: 96–102).

13 Un scriitor mi-a explicat că după ani în care romanele sale erau publicate în 2–3 000 de exemplare, avea probleme neobişnuit de mari pentru a trece cel mai nou manuscris al său de cenzură; dar cînd manuscrisul a fost aprobat, după luni de negocieri, romanul s-a tipărit în 26 000 exemplare, pentru a se scoate bani pe el, după toate neplăcerile pe care le cauzase. Cartea s-a vîndut în trei zile. O istorie ca aceasta nu ar fi fost posibilă în zilele de dinaintea „autofinanţării".

14 Comunicare personală de la Ştefana Steriade, care a făcut de-a lungul anilor mai multe sondaje sociologice privind aceste probleme.

15 Unii ar numi-o facţiunea „reformistă", indicîndu-i pe aceia care doreau să schimbe linia urmată de partid la un moment dat. Evit acest termen, fiindcă „reformist" sau „conservator" intră prea lesne în judecăţi occidentale care nu sînt în întregime pertinente sau utile în înţelegerea faptelor.

16 Shafir susţine că în discursurile lui Ceauşescu asupra culturii există bune dovezi ale întoarcerii sale la realismul socialist încă din 1968 (Shafir 1983 b: 417). Deşi nu am vreun motiv să mă îndoiesc de asta, folosesc — împreună cu aproape toţi intelectualii români cu care am discutat aceste chestiuni — anul 1971 ca început al schimbării care în 1974 era consolidată.

17 Eugen Barbu primise *Săptămîna* în 1970; Adrian Păunescu a devenit redactor-şef al revistei *Flacăra* în 1973 şi tot atunci a început seria specta-

colelor; Nicolae Dragoş, care lucrase la *Scînteia tineretului*, a devenit redactor-şef al revistei *Luceafărul* în 1974 (Shafir 1983 a: 229–230), după o perioadă de conduceri instabile şi colective. Schimbarea a fost mai spectaculoasă la *Luceafărul*, unde, la începutul anilor '70, un inventiv grup de scriitori reformişti a provocat *establishment*-ul literar la sofisticarea marxismului său; sub Dragoş, revista a ajuns repede să semene principalelor publicaţii de partid şi a găzduit elemente ferm opuse celor anterioare.

Aceste trei publicaţii aveau împreună un tiraj săptămînal de aproape 220 000 exemplare, circa un exemplar la suta de locuitori; în ordinea de mai înainte, tirajul lor săptămînal era în 1973 de, respectiv, 75 000, 134 938 şi 9 411 (Bălan 1975: 32–34). În acelaşi an, tirajul celor trei publicaţii naţionale importante ale partidei adverse totaliza circa 29 500, un exemplar la 750 de locuitori (două din trei erau lunare; am împărţit tirajele lunare la 4 pentru a obţine o cifră comparabilă cu tirajele săptămînale). Nu am cifre pentru perioada ulterioară.

18 Poziţia mea în această lucrare este că valorile sînt definite social în *orice* sferă; astfel, nu mă întreb, în această discuţie, cum se raportează valorile literare la producţia de plusvaloare în sensul lui Marx.

19 Gheorghiu (1987: 49) susţine şi că literatura este domeniul celor mai mari acumulări simbolice (în comparaţie cu filozofia sau sociologia), deoarece ea *naturalizează* cu atîta succes producţia culturală — adică leagă operele de creaţie de „geniul poporului", lucru de care alte forme de activitate intelectuală sînt mai puţin susceptibile. Exemplificarea perfectă a acestei opinii este, după mine, foarte comuna expresie românească „Românul s-a născut poet". În scrierile specialiştilor şi nespecialiştilor, se găsesc deopotrivă efuziuni privind calitatea foarte specială a poeziei româneşti, intraductibilitatea sa, superioritatea sa faţă de poezia altor limbi, legătura sa organică cu sufletul poporului. A-i vedea pe români ca poeţi înnăscuţi înseamnă a lega identitatea românească de creaţia *culturală şi literară*, prin excelenţă; astfel, acele creaţii devin o realitate naturală, nu un fenomen ce poate fi analizat sociologic; tot astfel, se stabileşte un standard naţionalist în raport cu care acumulările de valori literare pot avea loc „în mod natural".

20 Deoarece juriile erau stabilite de conducerea Uniunii Scriitorilor, dominată de antiprotocronişti, aceasta era o plîngere legitimă.

21 Dicţionarul atingea un punct sensibil al membrilor comunităţii literare, unii dintre ei oferindu-mi opinia lor fără nici o provocare. Am sintetizat opiniile lor, în bună măsură consensuale, într-o singură relatare.

22 În interesul exactităţii, aş nota că printre primii care au reintrodus întreaga operă poetică eminesciană s-a numărat şi antiprotocronistul Ion Negoiţescu, iar primul care l-a discutat pe problematicul Blaga a fost vechiul stîngist („dogmaticul") Crohmălniceanu.

23 Reeditările ofereau şi ele un mijloc substanţial de revizionism istoric, care era un element suplimentar în „valorificarea patrimoniului naţional". O reeditare putea elimina anumite pasaje fără să le indice, sau adăuga note de subsol care modificau substanţial o interpretare tradiţională a unei lucrări. Un exemplu spectaculos în acest sens este reeditarea de către Ilie Bădescu a lucrării lui Nicolae Iorga din 1928, *Evoluţia ideii de Libertate* (Iorga 1987), în care un text de 263 pp. este însoţit de 157 pp. de comentariu avînd, în opinia recenzentului antiprotocronist Z. Ornea, o problematică evident curentă (Ornea 1988).

24 De exemplu, editorii lucrărilor lui C. Rădulescu-Motru şi Eugen Lovinescu aveau poziţii politice foarte definite în legătură cu modul în care autorii „lor" trebuiau consideraţi, poziţii contestate de persoanele cu convingeri opuse. Problema reeditărilor întîlneşte astfel problema reinterpretărilor discutată mai sus, ambele fiind elemente importante în acumularea de autoritate culturală.

25 O polemică între antiprotocronistul Al. Ştefănescu (1981) şi protocronistul Zamfirescu (1982 a: 7) pune în evidenţă competiţia pentru includerea lui Marin Preda în genealogiile lor respective, fiecare susţinînd că Preda era, respectiv, „modernist" şi „tradiţionalist". Din aceeaşi polemică se observă că o luptă comparabilă se ducea în jurul lui Nichita Stănescu. Aceste exemple arată că nu numai figurile culturale precomuniste avînd autoritate culturală erau obiectul aproprierii.

26 Purcaru a adăugat una din puţinele sale note editoriale pentru a relua această afirmaţie în cursive: „Îl felicitam din toată inima pentru faptul că — aşa cum ne-a declarat — *meseria* domniei sale *e patriotismul*". Observăm aici patriotismul ca obiect de dispută între literaţi.

27 Un scriitor foarte bine plasat, cu care am discutat aceasta, susţinea că Ceauşescu a început să fie fermecat de protocronism în a doua parte a anilor '70 şi, cînd energia unora dintre protagoniştii curentului dădea semne de slăbire, a insistat personal pentru o revenire în forţă. Astfel, protocronismul a devenit o parte a doctrinei de stat — susţinea acest autor —, aşa cum se poate uşor observa printr-o comparaţie a discursurilor importante ale lui Ceauşescu pe teme culturale cu scrierile protocroniste. Pornind de la relatarea acestui scriitor, s-ar părea că regimul era forţat să-i susţină pe protocronişti poate mai mult decît ar fi dorit, o dată ce omul său, Eugen Barbu, care fusese promovat în Comitetul Central şi devenise un autor foarte publicat, fusese dovedit plagiator. Conducerea partidului nu-şi putea permite ca omul ei să fie considerat un delincvent de drept comun şi i-a venit în apărare, întărind astfel protocronismul într-un mod foarte direct.

28 Cînd o cronică antiprotocronistă a unui text protocronist a fost refuzată, mi-a spus autorul, explicaţia dată de cenzorul şef a fost: „Interesul conducerii de partid este ca cultura română să fie cît se poate de veche".

29 Shafir sugerează de asemenea (1983 a) că protocronismul a putut *penetra* înalta decizie de partid, nu a fost *produs* de aceasta.

30 Dacă grupul ar putea fi redus pur şi simplu la conducerea de partid, el nu ar fi suferit eclipsa din 1983 în ciuda legăturilor cu Comitetul Central, nu ar fi eşuat în încercarea de a obţine locuri în organele de partid în 1984, nu ar fi fost combătut de principala publicaţie teoretică a Comitetului Central, *Era socialistă*. Unii antiprotocronişti mi-au spus că regimul se temea de fapt de acest grup datorită consecinţelor financiare neplăcute ale reacţiei israeliene la publicarea articolelor antisemite ale lui C.V. Tudor (v. Shafir 1983 a şi *infra*). Ar putea fi mai exact să spun că unii membri ai conducerii de partid se opuneau protocronismului, chiar dacă alţii îl favorizau. Primul grup l-a depăşit clar pe celălalt în atacul lui Rădulescu (1986) împotriva protocronismului.

31 Cuvintele folosite de unii protocronişti, care se pretează cu uşurinţă unei lecturi psihologice, sînt frapante — de exemplu, accentul deosebit pe autorespingerea românilor şi nevoia de a o corecta (v., de exemplu, Zamfirescu 1982 b: 4). Biografiile unor protocronişti proeminenţi arată semne de dislocare şi marginalizare, dar un studiu al antiprotocroniştilor poate foarte bine arăta acelaşi lucru.

32 Iată, de pildă, paragraful care încheie prefaţa cărţii de eseuri a lui C.V. Tudor: „El este fruntea României, pe el l-a investit o ţară să îi vegheze Idealul mai împlinit şi mai curat. Prin rădăcini prelungi, poporul se pregătea să îl răsară şi el a răsărit la vreme, în veacul cel mai frămîntat. Noi îl iubim şi-i aparţinem, noi îl urmăm în tot ce face, prin el vorbesc toţi marii ctitori ce s-au jertfit pentru popor" etc., etc. (1986: 9). Imaginile organice ar trebui reţinute pentru analiza care urmează.

33 Shafir crede că articolul a fost ocazionat de apariţia iminentă a volumului IX din ediţia operelor lui Eminescu, care era plin de antisemitism şi putea să producă neplăceri (v. Shafir 1983 a).

34 Limbajul religios din deschiderea articolului intenţiona probabil să facă sensibilităţile religioase ale cititorului mai receptive la atacul antisemit din final, dar în alte texte ale lui C.V. Tudor şi ale altora, în special ale lui Ioan Alexandru, limbajul religios intervenea fără o asemenea explicaţie evidentă. E uimitor să găseşti în prefaţa cărţii lui C.V. Tudor din 1986 referinţe la „Pomul Vieţii", românul „crucificat peste Carpaţi", „pîinea-n gură sîngera" etc. De ziua Conducătorului, poeţi ca Păunescu publicau imnuri într-un limbaj religios. Un scriitor mi-a sugerat că mare parte din aceste fenomene apăruseră datorită lui Dan Zamfirescu, care

urmase seminarul teologic, devenise interesat de istoria bizantină şi răspunsese la tezele din iulie 1971 spunînd că mai mult ritual de tip bizantin putea ajuta la producerea unui climat ideologic ducînd la supunerea necondiţionată. Folosirea limbajului religios putea fi şi o încercare de a satura retorica seculară a naţionalismului cu imagini caracteristice celeilalte instituţii care pretinsese multă vreme a-i fi apărat pe români în secole de asuprire străină: Biserica Ortodoxă. Aceasta nu înseamnă „naţionalizarea“ marilor rezerve de autoritate culturală deţinute de instituţiile religioase, pentru că acestea fuseseră tot naţionale timp de secole, ci *exproprierea* sau cel puţin devalorizarea acestei autorităţi, prin lărgirea contextului în care limbajul religios apărea, dincolo de ocaziile religioase controlate de ierarhia ortodoxă.

35 De exemplu, mai multe articole publicate în 1981 şi 1982, care afirmau sau insinuau că Norman Manea, scriitor român de origine evreiască, nu poate scrie româneşte cum trebuie, îi atacă pe scriitorii patriotici, este ateu (sau, cel puţin, nu crede în Dumnezeul *nostru*), umblă prin cîrciumi şi se autoprezintă ca împuternicit al literelor româneşti (v., între alţii, Păunescu 1982 a şi b, Purcaru 1982 a şi b, Tudor 1982, Zamfirescu 1982 b; v. şi Shafir 1983 a, pentru alte cazuri de antisemitism). Acest atac urma unei respingeri publice a „Idealurilor“ lui C.V. Tudor de către Manea (Manea 1981).

36 Imaginile organice nu erau monopolul protocroniştilor, dar aceştia le foloseau continuu, şi uneori excesiv, adesea implicînd şi că adversarii lor *nu* erau organic legaţi de popor şi cultură. Aceasta s-ar putea numi o însemnată „compoziţie organică“ a capitalului cultural, cu observaţia că genera o foarte înaltă rată a profitului în România lui Ceauşescu.

37 Dacă identităţile sînt considerate capabile de schimbare sau nu este, de fapt, distincţia principală dintre sistemele de clasificare „rasiste“ şi celelalte. O ideologie nu trebuie să accentueze diferenţele *fenotipice* pentru a fi rasistă în implicaţiile sale, deşi aproape toate ideologiile care procedează astfel sînt pe drept considerate rasiste. Chiar diferenţele *culturale* pot fi considerate înnăscute şi eterne (Wallman 1980), un bun exemplu fiind atitudinile maghiare faţă de români în secolul al XIX-lea (Hoffman 1983). După acest criteriu, protocronismul este o formă rasistă a ideologiei naţionale.

38 Două exemple ar putea contribui la lămurirea acestui tip de excludere. 1) Paul Goma relatează că în ultimele sale zile de disidenţă românească în 1977, un om care se considera „patriot“ l-a luat deoparte şi i-a spus că are un mod de a se supăra şi de a acţiona care nu sînt specifice românilor. La protestul lui Goma că, deşi avusese un bunic care nu era român, el se *simte* român, celălalt a replicat: „Bine, să admitem că eşti român, dar te comporţi ca un neromân“ (Goma 1979: 35). Puţin după

aceea, Goma a fost expulzat. 2) Norman Manea şi-a exprimat într-un interviu opinia despre protocronişti. Răzbunarea acestora a venit în 1986, cînd Uniunea Scriitorilor i-a acordat un premiu şi ei au avut suficientă putere ca să determine Consiliul Culturii să-i retragă premiul. Aceasta, şi alte forme de tracasare, au contribuit la decizia lui Manea de a emigra.

Note la capitolul al şaselea

1 Primul citat este preluat din King 1980: 1; al doilea, din Heer 1971: 11.

2 Aceste afirmaţii sînt valabile pentru regimurile marxist-leniniste în general, dar diversele conduceri comuniste difereau în privinţa gradului în care au încercat să controleze istoria şi să o folosească. Partidele român, sovietic, est-german au făcut mai multe eforturi de a controla istoria decît conducătorii Poloniei sau Ungariei (v. Heer 1971; Iggers 1975: 134-5).

3 V., de exemplu, Kendall (1955: anexa II) despre revizionism în portretul făcut de Shakespeare lui Richard al III-lea, Ferro (1985: 24-25) despre revizionism în dezbaterile despre Jeanne d'Arc, Craig (1987) pentru o discuţie non-tehnică a conflictelor din istoriografia germană a celui de-al treilea Reich.

4 O literatură abundentă despre „inventarea tradiţiilor" şi „producerea istoriei" abordează aceste probleme pentru diverse societăţi nonsocialiste. V., de exemplu, Adhiambo 1986, Breen 1989, Cohen 1986, Hobsbawm şi Ranger 1983, Johnson *et al.* 1982, Lowenthal 1986, Trouillot 1989.

5 Literatura despre istoriografia socialistă este relativ bogată; v. Black 1956, Davies 1989, Deletant 1988, Dirlik 1978, Georgescu 1981, Heer 1971, Hruby 1980, King 1973 (capitolele 9–11), Kosmas 1984-85, Precan 1985, Rév 1984, Rura 1961, Sherlock 1988, Shteppa 1962, Skilling 1984, Svoboda 1985, Valkenier 1985 şi Walker 1983.

6 1) În anii '70 s-a făcut o schimbare de accent semnificativă şi foarte zgomotoasă de la teoria originii daco-romane la cea a originii dacice în anumite cercuri de partid şi istoriografice; procesul încă nu era terminat la finele anilor '80. El a prilejuit dispute aprige între istorici şi ar fi un excelent studiu de caz al producerii istoriei în România. Nu îl fac aici deoarece, spre deosebire de exemplul reţinut, nu am fost prezentă la nici una din acţiuni, şi experienţa îmi spune că ai nevoie de o trăire directă a evenimentelor pentru a înţelege textele scrise. 2) Anii '80 au văzut

încercări de a-l reabilita pe Ion Antonescu, acum prezentat ca mare şi neînţeles patriot, nu ca trădător. A existat şi o interpretare cvasiprotocronistă a rolului României în al doilea război mondial (v. Ilie Ceauşescu *et al.*, *200 de zile mai devreme*, 1985).

7 Fiindcă nu citesc destul de bine ungureşte, nu pot oferi propria mea interpretare a acestei lucrări. Cercetătorii relativ neutri cu care am discutat-o o consideră în general de înalt nivel academic, dar consideră că a aştepta ca maghiarii să accepte punctul de vedere românesc este o utopie: cele două tabere nu vor fi niciodată de acord asupra acestei chestiuni.

8 Pînă în 1989, nu a existat, după ştiinţa mea, o ripostă de proporţii, dar cîteva lucrări relevante pentru chestiune au apărut, cum ar fi Pascu şi Ştefănescu 1987, F. Păcurariu 1988.

9 Datorită situaţiei tot mai dezastruoase din România la finele anilor '80, este foarte posibil că o asemenea mobilizare de energii ale armatei putea urmări reducerea probabilităţii unei lovituri de stat militare. Modul în care a fost răsturnat Ceauşescu în 1989 arată cît de reală era o asemenea probabilitate.

10 O descriere detaliată a schimbărilor din infrastructura istoriografiei poate fi găsită în Georgescu 1981.

11 A existat, multă vreme, o diviziune a muncii, istoricii din Cluj şi Iaşi ocupîndu-se de Transilvania şi Moldova, lăsînd celor din Bucureşti istoria Munteniei şi organizarea de sinteze generale. Deoarece istoria fiecărei regiuni necesită limbi diferite, surse documentare diferite, constructe teoretice diferite, această diviziune are rost în mod evident: numai pentru istoria Transilvaniei, de exemplu, cineva trebuie să ştie maghiară şi germană şi să folosească repertoriul conceptual al feudalismului occidental. Obiceiul istoricilor oficiali de la centru de a se amesteca în probleme ca războaiele daco-romane (care „aparţin" ardelenilor) sau în alte evenimente specifice provinciilor, provoca mînia celor al căror teritoriu era încălcat.

12 Deletant 1988: 86 explică altfel evenimentele, tot pe baza zvonurilor, ca fiind rezultatul intervenţiei ambasadorului sovietic, îngrijorat de posibila dispariţie a unui institut de istorie a partidului. Preferinţele noastre diferite reflectă două strategii explicative de care s-a abuzat în România — invocarea Uniunii Sovietice şi invocarea ambiţiei personale. Deletant sugerează şi că rivalităţile interinstituţionale erau puternice la finele anilor '80. Amestecul redus al Uniunii Sovietice în afacerile interne est-europene în această perioadă mă face să prefer o explicaţie instituţională internă.

13 Datorez această interpretare sociologului bucureştean Nicolae Gheorghe. O dovadă a redefinirii obiectului istoriei şi a transformării acestuia în „întregul popor" este şi înfiinţarea, în 1984, a unui nou periodic de istorie, *Lupta întregului popor*.

14 Descrierea care urmează este în întregime una a dezbaterii *despre* Horea; eu nu mă ocup de ceea ce „s-a întîmplat cu adevărat".

15 Maniera participării mele făcea aproape imposibilă intervievarea persoanelor din public, prin urmare nu pot fi sigură de compoziţia lui şi reiau doar supoziţiile celor din preajma mea şi ale organizatorilor conferinţei.

16 Discursul de deschidere se adresa publicului cu formula „oameni de ştiinţă, artă şi cultură, cercetători ai istoriei şi partidului, muzeografi, cadre didactice din toată ţara".

17 În anumite momente, rumoarea din sală creştea. Am aflat că aceasta nu semnifica neapărat neatenţie, fiindcă trei persoane din spatele meu, care s-au dovedit a fi subingineri minieri, discutau cu glas tare o referinţă la Marx. Asta sugera că liniile mari ale dezbaterii, dacă nu şi detaliile obscure, erau recunoscute de cel puţin o parte din publicul nespecialist. În pauză, totuşi, o conversaţie întîmplătoare mi-a confirmat că altor persoane din public le scăpa cu totul semnificaţia teoretică a distincţiei între răscoală şi revoluţie.

18 Acest simpozion final al Academiei a marcat ceea ce mulţi din tabăra „răscoală" au considerat a fi înfrîngerea taberei „revoluţie". Organizată de Pascu, sesiunea a inclus comunicări ale cîtorva specialişti clujeni foarte respectaţi, cu titluri în program conţinînd cuvîntul „revoluţie" (s-a aflat că Pascu pusese titlurile). Sesiunea era prezidată de preşedintele nou ales al Academiei. Spre supărarea lui Pascu, numai el şi omul său de încredere au rămas să susţină teza revoluţiei, ceilalţi vorbind de răscoală în ciuda titlurilor tipărite.

19 *Crăişorul*, de Liviu Rebreanu, prezenta răscoala lui Horea dintr-o perspectivă populistă, înfăţişînd ţărănimea românească a epocii ca fiind naţionalistă, aproape ca în imaginea dată de Pascu în 1984. Potrivit lui Mihai Dinu Gheorghiu, de la care am această informaţie, obiectivul lui Rebreanu era să legitimeze istoric Partidul Ţărănesc, care îl prezenta în aceeaşi perioadă pe Horea ca „împărat" (în acord cu imaginea dată de poezia populară din secolul al XIX-lea). Gheorghiu crede că aceste rădăcini istorice erau foarte importante pentru manipularea de către Pascu a imaginii unui Horea naţionalist.

20 Pascu a fost directorul Institutului de istorie din Cluj, titular al catedrei de istorie de la Universitatea din Cluj (a fost şi rectorul acesteia timp de 8 ani), a condus Comitetul Naţional al Istoricilor, Comisia de Istorie Româno-Maghiară, secţia de istorie a Academiei (era academician din 1977). A fost membru supleant al C.C. al P.C.R. timp de mai mulţi ani.

21 O dovadă în acest sens este că lucrarea lui Ilie Ceauşescu despre Transilvania (1984) reproducea mare parte din argumentaţia lui Pascu privind istoria Transilvaniei.

22 Pentru disputele din istoriografie, noţiunea de „autoritate culturală", care este potrivită pentru capitolele cinci şi şapte, poate fi numită mai bine „autoritate ştiinţifică", deoarece scriitorii, criticii şi filozofii produc „cultură", în vreme ce istoricii produc „ştiinţă". În consecinţă, am modificat axa orizontală a Figurii 4.

23 În două cazuri, i-am enumerat ca „revoluţionari" pe unii autori care folosiseră şi termenul „răscoală", în contexte în care cred că altă formulă ar fi fost cenzurată (v. Simmonds–Duke 1987: 216–217). Am socotit în tabăra „răscoală" pe cineva care evita în discursuri publice toţi termenii, dar care în conversaţie îşi formula clar poziţia.

24 V. Muşat şi Ardeleanu 1985: 213–214 şi cf. Pascu 1984: 27-28.

25 Aranjate într-un tabel 2x2 — fără includerea celor nehotărîţi — aceste date sînt statistic semnificative.

26 Acţiunile a patru figuri politice, dintre care trei erau prezente la conferinţă, par să contrazică această propoziţie. A patra, Ceauşescu, avea două discursuri folosind cînd un termen, cînd pe celălalt. Nu putem şti dacă aceasta era simplă inconsecvenţă din partea lui (sau a autorului discursurilor sale), recursul inconştient la binecunoscuta formulă veche, sau dorinţa conştientă de a menţine două opţiuni; toate acestea sînt explicaţii plauzibile. Dar existenţa unor texte „sacre" concurente crea confuzie şi spaţiu de manevră în josul ierarhiei, şi explică poziţiile celor trei figuri politice la conferinţă. Este plauzibil ca Prim-Secretarul Judeţean să fi folosit „răscoală" deoarece politicienii români priveau unanim spre Bucureşti ca spre singurul spaţiu al inovaţiei ideologice.

27 Istoricii est-germani vorbeau asemănător despre războiul ţărănesc din 1525, unii sugerînd criptic, ca în discuţia despre Horea, că societatea germană era mai progresistă decît Uniunea Sovietică (v. Walker 1983).

28 Pentru mai multe informaţii despre contextul economic pertinent pentru un asemenea mesaj, v. Crowther 1988: 143.

29 V., de exemplu, Roller 1952: 275.

30 Horea nu a fost singura temă din activitatea de cercetare antimaghiară a anilor '80; alte exemple pot fi găsite în *România literară*, numerele 49 şi 51, decembrie 1984 şi, mai devreme, în scrieri ca Lăncrănjan 1982.

31 Într-adevăr, numeroşi istorici vorbeau despre o „strategie calendaristică" a publicaţiilor: alege-ţi un subiect principal deschizîndu-ţi calendarul, nu urmărind temele care te interesează.

32 Multe persoane nu au profitat de sărbătorirea lui Horea, şi nu toţi cei care au luat parte la evenimente au făcut-o din oportunism. Prodan, trebuie amintit, şi-a publicat cartea despre Horea cu mai mulţi ani înaintea bicentenarului; el nu a intrat direct în festivităţile ulterioare. Datorită răspînditei folosiri oportuniste a lui Horea, mulţi dintre cei care altminteri şi-ar fi văzut de treburile lor au fost antrenaţi în conflict.

33 Personalul militar care a scris sau vorbit despre Horea a pus un accent deosebit pe această chestiune.

34 De exemplu: „Armata a fost întotdeauna de partea întregului popor în lupta împotriva agresiunii străine de-a lungul secolelor" (*ibid.*, p. 43) sau „Succesul insurecţiei române a fost posibil datorită împletirii politico-militare, atent organizată şi condusă de Partidul Comunist Român, cu condiţii specifice tradiţiei româneşti a războiului întregului popor" (*ibid.*, p. 101).

35 Deşi publicul cel mai afectat de această prezentare nu a fost larg, în cazul lui Horea, consider că repetarea unor asemenea evenimente, implicînd alţi eroi în alte locuri, ar fi antrenat un număr considerabil de români, afectîndu-i în mod asemănător.

36 V. Baylis (1974: 18). Contrastul evident este, desigur, cu Polonia de la sfîrşitul anilor '70.

37 Datorită selecţiei mele întîmplătoare de texte pentru a exemplifica opiniile unor persoane pe care le-aş plasa lîngă axa politică a Figurii 4, Prof. Ştefan Ştefănescu apare în acel grup disproporţionat faţă de poziţia pe care cred că a ocupat-o de fapt în istoriografia românească. Istoricii cu care am vorbit despre membrii profesiunii l-au privit în general pe Ştefănescu drept singurul istoric avînd un status politic înalt care, în ciuda acestui fapt, a apărat autoritatea ştiinţifică nepolitizată, atît cît i-a permis poziţia. (Ca membru al Comitetului Central şi director al celui mai important institut de istorie ce nu era direct subordonat partidului, nu putea adesea să acţioneze liber.) Aş dori prin această notă să recunosc integritatea cu care cred că a încercat să se achite, în imposibila poziţie în care era plasat în anii '80.

38 Cercetătorul care mi-a relatat această dispoziţie o vedea ca pe un aspect al „românizării", deoarece suprima toponimele ungureşti şi germane care ar fi fost în mod normal folosite pentru istoria transilvăneană anterioară secolului al XX-lea. Eu o percep, totuşi, ca parte din nivelarea timpului.

39 Comunicare personală. Articolul a fost publicat în *România literară* 17 (20 decembrie): 12–13 şi a fost consemnat de A.Gh. Savu.

40 Potrivit noilor canoane antropologice de a recunoaşte deschis tulburările pe care etnografii le introduc în teritoriul lor de studiu, înregistrez aici public că, descoperind din întîmplare că Asociaţia Istorică Americană alegea cîţiva noi membri de onoare, am organizat campania pentru alegerea lui Prodan. Motivele care m-au îndemnat la aceasta au fost marele respect faţă de calitatea cercetărilor sale, ataşamentul meu personal faţă de dumnealui şi faptul că am înţeles, aşa cum este argumentat şi în text, că o asemenea recunoaştere ar contracara constanta

îngustare a domeniului producţiei istorice în România. Cu alte cuvinte, am interpus în context românesc preferinţa mea americană pentru pluralism faţă de concentrarea de putere, o preferinţă împărtăşită de cei în favoarea cărora am acţionat. În ciuda tuturor acestor motive „politice", alegerea lui Prodan a fost pe deplin meritată, conform oricărui standard profesional din istoriografia americană.

41 Atît alţi istorici cît şi Prodan însuşi au comentat cu mine faptul de a fi devenit simbol.

42 Ca şi în cazul altor lucruri din România, nu pot verifica această relatare a neapariţiei *Tratatului*. Totuşi, am primit relatări foarte asemănătoare de la o serie de istorici, şi prezint aici o sinteză a lor.

Note la capitolul al şaptelea

1 Interpretarea mea se bazează pe Liiceanu 1983, 1985, 1987; Pleşu 1988; Paleologu 1980; un mare număr de comentarii şi recenzii; lecturi din Noica 1975, 1978 şi 1987 b; şi conversaţii cu diverse persoane, atît participanţi centrali la evenimente, cît şi spectatori interesaţi. Am avut şi două întîlniri scurte cu Noica în vara lui 1987, în total circa două ore şi jumătate, înainte de a fi citit vreuna din aceste lucrări. Atunci eram interesată de relaţia lui Noica cu discursul naţional interbelic, nu de semnificaţia lui contemporană. În timp ce aceste două întîlniri au contribuit puţin la discuţia din capitolul de faţă, ele mi-au dat o idee despre acest personaj fascinant şi derutant şi despre legătura sa cu problema identităţii naţionale.

2 În cercul cel mai apropiat de Noica îi socotesc pe Gabriel Liiceanu, Andrei Pleşu şi Sorin Vieru; printre cei aflaţi în relaţii deosebit de semnificative cu ei, menţionez pe Alexandru Paleologu, Thomas Kleininger, Vasile Dem. Zamfirescu şi Victor Stoichiţă (stabilit acum în Germania) care figurează, de regulă, în *Epistolar*. La aceste persoane, în ciuda diferenţelor dintre ele, mă refer cu termenii „Şcoala lui Noica" sau „noicienii", fiindcă toţi au fost transformaţi de contactul lor cu Noica şi cu ceilalţi. Gruparea lor sub o singură etichetă ascunde multe diferenţe importante în stil, politică şi relaţia cu Noica. În cercul persoanelor relativ favorabile proiectului acestui grup îi includ pe Ştefan Augustin Doinaş, Radu Enescu, Andrei Pippidi, N. Steinhardt (în ciuda unei recenzii răuvoitoare), şi o parte din „antiprotocroniştii" din capitolul cinci, ca Nicolae Manolescu, Mircea Iorgulescu etc. Printre cei favorabili lui Noica dar ostili scopurilor celorlalţi se numără protocronişti ca Eugen Barbu,

Paul Anghel, Ion Coja, Dan Zamfirescu şi Ion Stroe. Nu mă ocup de comentariile emigraţiei româneşti, care au atras atenţia asupra noicienilor şi au extins astfel publicul lor intern şi extern.

3 Alexandru Paleologu, care îl cunoştea intim pe Noica, insistă că acesta nu a fost de fapt niciodată sub vraja lui Nae Ionescu, asemeni celorlalţi, şi că ralierea sa la fascism (menţionată mai jos) a fost scurtă şi impulsivă, mai curînd decît o chestiune de convingere. Desigur, alţii vor contesta acest punct de vedere.

4 Istoria pe care mi-a povestit-o N. Steinhardt este că în timpul perioadei de domiciliu forţat, Noica a scăpat întîmplător la Bucureşti, unde s-a întîlnit cu un grup de prieteni pentru a citi şi discuta opere interzise, inclusiv scrierile lui Eliade şi Cioran. În acest timp, Cioran a publicat la Paris „Scrisoare unui prieten de departe", adresată lui Noica, acesta a scris o replică pe care a trimis-o în Occident împreună cu cîteva manuscrise. Pachetul a fost interceptat şi întregul grup arestat, judecat şi condamnat cu pedepse la închisoare mergînd pînă la 25 de ani.

5 Deoarece o însemnată parte din interpretarea culturii în România lui Ceauşescu — şi în special cea care-l privea pe Noica — era politizată într-un grad mai mare sau mai mic, Marga însuşi ar trebui situat în raport cu grupul Noica. Marga este ceea ce aş numi un „outsider binevoitor", un filozof cu o bună cunoaştere a gîndirii filozofice occidentale (ca Noica şi continuatorii săi) dar puternic influenţat de tendinţe din filozofia germană contemporană diferite de cele ale principalilor noicieni: Şcoala de la Frankfurt şi Habermas (cu care a lucrat mult), mai degrabă decît Heidegger şi hermeneutica, atît de influenţi în cercul lui Noica. Această afiliere îl face pe Marga să accentueze critica modernităţilor din opera lui Noica. Genealogia intelectuală pe care Marga o alcătuieşte totuşi este conformă cu cea sugerată de lucrările publicate ale lui Noica şi de autoprezentarea acestuia (v. Noica 1987 a). În ciuda diferenţelor în ce priveşte interesele lor fundamentale, Marga recunoaşte în Noica cel mai sistematic şi mai profund gînditor din România postbelică.

6 Marga refuză, totuşi, să considere refugiul lui Noica în Platon ca pe o întoarcere la timpurile premoderne, interpretîndu-l, mai curînd, ca pe un gînditor *postmodern*, soluţiile sale fiind diferite atît de al doilea val de gînditori postmoderni (ca Heidegger), cît şi de cel mai recent val (cum ar fi Derrida şi Lyotard) (*ibid.*, p. 47).

7 Cînd l-am întrebat pe Noica în ce fel dezbaterile interbelice privind „specificul naţional" şi-au găsit drum în opera sa prezentă, mi-a dat următoarea explicaţie: după ce a ieşit din închisoare, şi-a dat seama că noul climat împiedica ceea ce sperase să contribuie la metafizică, şi atunci, meditînd asupra unor probleme de limbaj (direcţie cu ample precedente atît în Heidegger, cît şi în cercetarea românească), el a descoperit

că prin mijloace lingvistice s-ar putea urmări interesante probleme filozofice. Atenţia acordată chestiunilor etnice l-a ajutat să-şi publice metafizica sub o formă deghizată, şi curînd şi-a dat seama că această formă i-a adus un succes cu mult mai mare decît şi-ar fi putut imagina vreodată. Această replică este în acord cu remarca sa din *Jurnalul de idei* că românitatea nu era pentru el decît un simplu pretext. Avînd în vedere cît de abil s-a dovedit a fi Noica în alte contexte, totuşi, ar trebui să reţinem că el cunoştea destule despre cercetarea occidentală ca să ştie ce fel de răspuns să dea unui occidental. Răspunsul său omitea (în avantajul său) faptul că scrisese despre probleme de românitate în anii '30 şi '40, înainte de a fi fost forţat la această alegere de conjunctura perioadei ceauşiste.

8 Deşi din cînd în cînd mai apărea cîte un articol de-al lui Noica în *Luceafărul*, el scria cel mai adesea pentru *Viaţa românească* şi *România literară*, ambele excluzînd în general scrierile protocroniste.

9 Pe pereţii catedrelor de filozofie de la Iaşi şi Cluj erau o serie de portrete ale unor personalităţi ca Aristotel, Platon, Lao-Ţî, Confucius — dar nu şi Marx. (Aceste portrete au fost mai tîrziu înlocuite în unele locuri cu cele ale lui Ceauşescu şi ale conducătorilor daci.) Unul din schimburile de replici cele mai neobişnuite din *Epistolar* are loc între Liiceanu şi fostul său profesor Ion Ianoşi, care pledează pentru un climat tolerant în care validitatea filozofia marxistă să fie acceptată alături de altele!

10 *Jurnalul* a fost publicat în 8 000 de exemplare, iar *Epistolarul* în 16 000.

11 Cele 17 recenzii la *Jurnal* pe care le-am numărat nu includ pe unele apărute devreme sau pe cele figurînd în contextul unor articole pe alte teme, cum ar fi cele prilejuite de moartea lui Noica în 1987. Deşi numărul publicaţiilor culturale din România era destul de mare, prezenţa atîtor recenzii era neobişnuită; însemna că majoritatea revistelor regionale şi întregul spectru al cîmpului cultural politic au considerat cartea demnă de a fi comentată. Cîteva reviste au publicat chiar mai multe recenzii (de exemplu, *România literară*).

12 Acest termen nu apare în nici una din scrierile pe care le-am consultat; inventez o expresie care să nu prejudicieze analiza, cum ar face un termen ca *protocronist*, chiar dacă exista o oarecare suprapunere între persoanele care îmbrăţişau protocronismul şi cele care apărau scrierile pe teme naţionale ale lui Noica sau pledează pentru ceea ce aş numi etnofilozofie. Vorbind despre „etnofilozofie", creez un compus care nu a existat ca atare; ea are un amplu precedent, totuşi, în scrierile unor gînditori anteriori ca Vasile Pârvan şi Ovid Densuşianu.

13 Un bun exemplu pentru ceea ce trecea drept filozofie „normală" în anii '70 este un volum publicat în 1979, intitulat *Philosophical Thinking in*

Romania Today (Ghişe *et al.* 1979), articolele cuprinzînd o multitudine de referinţe la gînditorii occidentali şi doar o superficială menţionare a problemelor marxiste, niciodată într-o manieră sloganizantă.

14 Deşi nu am suficient spaţiu pentru a o sublinia aici, acuzaţiile de „dogmatism“ au făcut mai mult decît să-i opună pe noicieni materialiştilor, jucînd un rol major în formarea Şcolii Noica însuşi. Liiceanu pretinde că ar fi descoperit frumuseţea filozofiei numai după ce a părăsit forma ei ridicolă întîlnită în universitate, şi acuzaţiile sale împotriva mentorilor săi „materialişti“ sînt printre cele mai aspre în *Epistolar* (1987: 282–292). Faptul că „dogmatismul“ era o armă în mîinile *ambelor* tabere clarifică încă o dată, aşa cum se arată în capitolul patru, importanţa sa ca unealtă de excludere, avînd puţină legătură cu detaliile concrete ale unei persoane sau opere.

15 Aceasta demonstrează semnificaţia *modelului paideic* în programul lui Noica şi al discipolilor săi; v. discuţia mea *infra*.

16 Noica împărtăşea misionarismul său cu generaţia intelectuală căreia îi aparţinuse înaintea celui de-al doilea război mondial, şi un spirit misionarist similar înflorise în România la sfîrşitul secolului al XIX-lea. În procesul transformării inteligheţiei, cred, ceva asemănător cu o formă de mesianism era adesea produs, de obicei de către acea fracţiune a ei a cărei poziţie fusese contestată de alte grupuri şi a căror competenţă trebuia reafirmată. Dar mesianismul intelectualilor din România secolului al XIX-lea şi din perioada interbelică nu era motivat de exact aceleaşi procese ca acela din anii '80, şi nici de aceleaşi mecanisme semnalate în argumentaţia lui Bauman, inaplicabilă unor societăţi ca România socialistă, în care funcţiile de legitimare nu erau asumate de o piaţă orientată spre consumator.

17 Este tentant să vezi în acest elogiu funebru intrarea bisericii în competiţia pentru controlul asupra lui Noica, dar deşi ceva de acest gen s-a petrecut poate, o altă explicaţie care mi-a fost furnizată este mai aproape de adevăr. Mitropolitul a fost un bun prieten al lui Noica, şi a acceptat sarcina de a încerca să îndeplinească dorinţa acestuia de a fi înmormîntat în sihăstrie, deşi potrivit practicii monastice obişnuite Noica nu avea nici un drept să fie acolo. Strategia sa era de a-l prezenta pe Noica drept creştin, ducînd o viaţă apropiată de cea a unui bun călugăr — lucru pe care felul său de viaţă profund ascetic l-a facilitat. Fără un asemenea argument, mitropolitul ar fi fost extrem de expus în interiorul propriei sale ierarhii religioase — şi nu ar fi putut, în nici un caz, să justifice prezenţa sa la înmormîntarea unui filozof obişnuit, fără vreun raport cu Biserica.

18 În 1980 — începutul crizei economice în România — am remarcat cu mult mai multe referiri la Apocalipsă printre interlocutorii mei rurali

decît la precedenta mea vizită, în 1974. Aş adăuga, impresionist, că un sentiment al urgenţei se dezvoltase şi printre intelectuali, dar nu am nici o „dovadă“ în acest sens.

19 Sînt conştientă că „strategiile“ şi „tacticile“ din discursul cărturarilor influenţate de Bourdieu şi Foucault sînt înţelese nu ca fiind subiectiv planificate de indivizii care le execută, ci ca proprietăţi ale unui cîmp cultural sau de putere — exigenţe impersonale care amintesc de unul din personajele lui Pirandello în căutarea unui autor. Eu însămi sînt încă iremediabil fixată în ideea acţiunii sociale subiectiv pertinente, totuşi, aşa cum o arată acest paragraf.

20 Aici mă despart de un punct de vedere pe care Bourdieu nu l-a exprimat în scris (după cîte ştiu), ci l-a formulat într-o conferinţă la care am participat. După o prezentare în care a vorbit despre piaţa simbolică pentru schimburile lingvistice, a fost întrebat ce sens avea o analiză bazată pe o analogie cu piaţa pentru societăţile în care pieţele erau sistematic suprimate. Replica sa a fost că nu avea nici o importanţă. Nu pot fi de acord.

21 Deşi formularea lui Liiceanu a adus această chestiune în discuţia publică, nu este nici o îndoială că idealul paideic făcea parte din proiectul iniţial al lui Noica — v. citatul despre „Şcoala“ sa de la începutul acestui capitol. El a încercat de asemenea cu cel puţin două ocazii anterioare să stabilească relaţii de tutelă similare cu cele pe care le-a instituit la Păltiniş.

22 Aceasta nu înseamnă că relaţia lui Noica cu discipolii săi era egalitară, fiindcă nu era. Subliniez, mai curînd, maniera în care autoritatea sa era definită şi exercitată, în contrast cu metodele regimului.

23 În dezbaterea asupra filozofiei şi criticii literare s-a disputat dacă Liiceanu era într-adevăr mai mult scriitor decît filozof, dacă operele sale nu erau mai exemplare ca texte literare decît filozofice (de exemplu, Dobrescu 1987:12; Paleologu în Liiceanu 1987: 79; Marino 1987: 6); un recenzent a analizat chiar *Epistolarul ca roman*, evidenţiindu-i structura literară şi aşa mai departe (Breban 1988).

24 Liiceanu s-a apropiat de exprimarea unei asemenea idei atunci cînd a sugerat că îi este necesară creaţiei culturale un fel de *teorie* şi că, în majoritatea lor, criticii nu produc şi nu lucrează cu propriile lor teorii; ei trebuie să le împrumute din disciplinele care produc teorie (v. 1987: 146–147). Ca să reluăm argumentul lui Liiceanu printr-o metaforă familiară: atît el, cît şi Noica tindeau să vadă filozofia ca pe o „industrie grea“ a producţiei culturale, o industrie care utilizează materiile prime ale altor domenii şi creează maşini („teoria“) care sînt esenţiale pentru producţia din alte sectoare. Cu un asemenea argument, ei se plasează în descendenţa

directă a unor filozofi din perioada interbelică, îndeosebi Vasile Băncilă. Ironia variantei Liiceanu – Noica, totuşi, era că ei propuneau construirea acestor maşini grele printr-un fel de producţie casnică, pe un vîrf de munte, implicînd cîţiva muncitori doar, tocmai *evitînd* cele mai importante centre urbane de manufactură filozofică.

25 Un scriitor cu care am discutat aceste cărţi mi-a spus că dacă Noica ar fi fost în pielea lui Ceauşescu lucrurile ar fi fost la fel ca sub Ceauşescu, pentru că spiritul lui Noica era la fel de totalitar. Unii ar putea adăuga că şi cultul personalităţii lui Ceauşescu a creat o atmosferă favorabilă cultului lui Noica pentru sine.

26 De remarcat, din nou, accentul semnalat mai sus, o apărare a unui tip de competenţă bazat pe studiul aprofundat al tradiţiilor culturale occidentale.

27 *Epistolarul* are o eleganţă estetică pe care discuţia mea nu o poate pune în valoare cum s-ar cuveni. El caută să-şi realizeze scopul prin ideea că „din ciocnirea pasională" a ideilor se naşte un adevăr mai pur (Liiceanu 1987:7) — cu alte cuvinte, mesajul cărţii va fi structurat prin dezacordul urmărit cu pasiune. O anumită tensiune emoţională apare la început, înregistrînd temerile lui Liiceanu referitoare la cum este primit *Jurnalul*, apoi în urma criticilor şi reacţiilor entuziaste care i-au fost comunicate. Scrisorile oferă două puncte culminante afective, sub forma unor acuzaţii aprinse şi reconcilieri generoase (între Liiceanu şi două persoane pe care *Jurnalul* său le-a prezentat într-o lumină nefavorabilă), şi o serie de puncte culminante intelectuale, legate de cele afective. În cadrul acestei structuri, argumentul pentru o strategie pluralistă se realizează făcînd ca părţile unei dispute personale să reprezinte în acelaşi timp poziţii diferite în chestiunea filozofie vs. critică literară. Aşa cum a observat Gheorghiu într-o pătrunzătoare recenzie, prima dispută şi reconcilierea sa reconfigurează întregul cîmp de forţe, reechilibrînd relaţiile personale dintre cei doi şi restaurînd relaţiile filozofiei cu literatura şi arta (1988 a: 5). Controversa dintre filozofie şi literatură este analizată mai explicit ceva mai tîrziu de Liiceanu şi Vieru, iar apoi o a doua dispută şi reconciliere (cu Petru Creţia) confirmă aderenţă lui Liiceanu la cîmpul reconfigurat.

28 Deşi publicat înaintea *Epistolarului*, acest eseu a fost scris cam în acelaşi timp şi arată efectele unificării filozofiei şi literaturii în lucrarea *Epistolarul*. Cîteva din temele sale sînt de asemenea evidente în Liiceanu 1973. În ciuda încercării mele de a rămîne oarecum neutră faţă de fenomenele discutate în acest capitol, trebuie să mărturisesc că rareori am citit un eseu cu atîta plăcere — în orice domeniu sau în orice limbă — aşa cum am făcut-o cu acest articol uluitor.

29 Pentru cititorii care se pot întreba ce se înţelege prin „crearea unui public pentru filozofie", ar putea fi utilă observaţia că exegeza lui Noica la Hegel a fost publicată într-un tiraj de 30 000 de exemplare (Liiceanu 1987: 123) — într-o ţară cu 23 de milioane de locuitori. *Sentimentul românesc al fiinţei* a fost tipărit în 10 700 de exemplare, şi ediţia din 1987 la *Cuvînt împreună despre rostirea filozofică românească* (Noica 1987 b) în 60 000 de exemplare.

30 Prima propoziţie a prefeţei lui Noica la cartea sa *Scrisori despre logica lui Hermes* sună astfel: „Aceste scrisori sînt adresate cuiva, în nădejdea că, la vămile culturii, vor fi interceptate şi poate citite de cîţiva matematicieni, logicieni şi alţi magicieni ai formelor goale." Primul său capitol începe în felul următor: „ La mărturisirea d-tale că nu ştii ce este logica, îţi răspund sincer că nu ştiu nici eu " (V. Noica 1987: 5, 11). Este greu să nu simţi că din acest tratat despre logică ai putea trage ceva folos, chiar dacă ştiai puţine despre subiect.

31 Cărţile de filozofie erau, ca şi cele de istorie, ceva mai protejate de piaţă decît cele de literatură sau critică literară. Deoarece situaţia instituţională a principalilor noicieni era marginală în cadrul filozofiei, totuşi, ei semănau criticilor literari — în a căror presă apăreau în primul rînd operele lor. În capitolul trei am sugerat că vulnerabilitatea în raport cu piaţa ar fi putut însoţi tendinţe mai pronunţate de opoziţie; prin urmare, constituirea de către noicieni a unui front unit de filozofi şi literaţi cu spirit critic devine plauzibilă.

32 O relatare necruţătoare a acestui serial a fost că „incredibil de leneşul Barbu" a întrevăzut o cale de a i se scrie rubrica pentru un an întreg cu un efort minim şi cu unele creşteri ale vînzării revistei sale.

33 Ne-am putea întreba de ce cărţile noicienilor au fost publicate, dacă reprezentau o asemenea ameninţare la adresa puterii. Soarta celor care au semnat protestul din martie 1989 a arătat clar că nu se putea merge prea departe, pentru că aceşti autori au fost imediat interzişi (erau „distruşi" ca focare de producţie culturală). Liiceanu însuşi s-a întrebat adesea dacă ar trebui să permită ca scrierile sale să fie folosite de putere, cum credea că se va întîmpla în cazul în care cărţile sale ar fi putut să apară — şi productivitatea sa a suferit, în consecinţă (el s-a „autodistrus" anticipat). Deşi nu pot răspunde la întrebarea de ce au fost publicate aceste cărţi, bănuiesc că a existat un sprijin ascuns al unor persoane importante din conducerea de partid, implicînd lupte între birocraţiile culturii şi propagandei şi/sau eforturi ale editorilor de a promova valori (şi opere vandabile) care întăreau poziţiile pe care doreau să le apere. Apărătorii acestor cărţi ar putea indica ambiguităţile din texte care le făceau acceptabile şi chiar dezirabile — cum ar fi că *apariţia* opoziţiei i-ar putea face pe oameni să creadă că, la urma urmei, climatul nu era atît

de opresiv, sau că partidul era destul de puternic ca să permită ocazional publicarea unui text provocator. Numai în cazul unor persoane care au mers în mod evident prea departe (semnînd, de pildă, proteste publice) editorii renunţau la o asemenea apărare.

34 Într-adevăr, chestiunea creării unei alianţe muncitori – intelectuali, niciodată realizată, a fost una din primele probleme puse după Decembrie 1989. Un lung interviu cu Liiceanu în februarie 1990 îl arată preocupat exact de aceasta (v. Pavel 1990).

Note la concluzii

1 Linia partidului nu poate fi ea însăşi prezisă, totuşi. Ea nu se reduce doar la faptul că forma de *comandă* a socialismului înclină spre preferinţa oficială către o ideologie naţională; alte elemente pot afecta modul de control al conducerii, chiar în interiorul formei de comandă. În cazul sovietic, este probabil că — în ciuda experienţei de la sfîrşitul anilor '40 — compoziţia multinaţională a Uniunii Sovietice făcea periculos un naţionalism oficial, cîtă vreme entitatea monoetnică, „Naţiunea sovietică", nu fusese construită cu succes. În timp ce ideologia naţională are evidente afinităţi pentru conducerile „de comandă", nici o lege nu o dictează din necesitate. Recursul la ea va fi influenţat de factori precum cîmpurile ideologice preexistente, celelalte opţiuni la dispoziţia conducerii, balanţa forţelor sociale şi mobilizarea anterioară a unei conştiinţe socialiste (sau de alt tip).

2 Naţionalismele sovietice care rezultă nu din asemenea cauze „culturale" ci din eforturile de a disloca înalţi birocraţi bine consolidaţi au constituit o altă foarte importantă formă a fenomenelor naţionale în Uniunea Sovietică a lui Gorbaciov, dar materialul prezentat în această carte nu clarifică prea mult aceste lucruri.

3 În absenţa scindărilor facţionale din cadrul Partidului Comunist Român, care ar fi putut da un oarecare impuls criticii interne, în absenţa unei mai dezvoltate conştiinţe a clasei muncitoare, cu propria sa „mişcare practică pentru democraţie" (cf. Kagarlitsky 1988: 215), în absenţa focarelor instituţionale cu oarecare independenţă faţă de centru, cum ar fi Biserica Catolică sau ţărănimea necolectivizată din Polonia — în absenţa a toate acestea, nici o voce disonantă din România nu avea mari şanse de a deveni un cor. Nici una din condiţiile care au dus la formarea „Solidarităţii" în Polonia nu exista în România, inclusiv, aşa cum am observat în text, sprijinul occidental pentru cei care doreau să se exprime împotriva regimului.

Bibliografie

A. C.

1985 Prezențe românești: „Scriitori români împotriva idiocrației." *Lupta* nr. 49 (5 decembrie): p. 6.

Abbott, Andrew

1988 *The system of professions: An essay on the division of expert labor*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Adhiambo, Atieno

1986 The production of history in Kenya: The Mau Mau debate. MS.

Alexandrescu, Sorin

1983 „Junimea": Discours politique et discours culturel. In *Libra: Etudes roumaines offertes à Willem Noomen*, ed. J. P. Culianu, 47–79. Groningen: Presses de l'Université.

Alton, Thad P.

1985 East European GNP's: Origins of product, final uses, rates of growth, and international comparisons. In *East European economies: Slow growth in the 1980s*, vol. 1: pp. 81–132. Selected Papers of the Joint Economic Committee, U. S. Congress.

Anagnost, Ann

1988 Defining the socialist imaginary: The „civilized village" campaign in post-Mao China. Paper presented a the Annual Meeting of the American Anthropological Association, Phoenix.

Anderson, Benedict

1983 *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Londra: Verso.

Anghel Paul

1970 Săptămîna: Rostirea românească. *Contemporanul* nr. 33 (August 14): pp. 1–2

1977 O precizare legată de noțiunea de tezism. *România literară* 10 (35): p. 8.

Antohi, Sorin şi Dan Petrescu,
f.a. Dialoguri. Unpublished MS. (Published with pseudonyms in *Agora* 2 (2): pp. 36–73, under the title *Noica, Denker in dürftiger Zeit*, 1989.)

Antonesei, Liviu
1987 Rar şi iradiant, Noica. *Opinia studenţească* 14 (6-7): p. 20.

Argeş
1970 Spiritul muntean în cultura română de azi. *Argeş* 5 (11): pp. 3, 6–8.

Aronowitz, Stanley
1988 *Science as power: Discourse and ideology in modern society*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

Bădescu, Ilie
1984*a* Cultură şi sociologie. *Luceafărul* 27 (22 decembrie): p. 2.
1984*b* *Sincronism european şi cultură critică românească*. Bucureşti: Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică.
1988 Un Iorga pitoresc? *România literară* 21 (18 februarie): p. 19.

Bahro, Rudolf
1978 *The alternative in Eastern Europe*. Londra: Verso.

Bakhtin, Mikhail
1981 *The dialogical imagination*. Austin: Univ. of Texas Press.
1984 *Problems of Dostoevsky's poetics*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

Bălan, Ion Dodu
1975 *Cultural policy in Romania*. Paris: UNESCO Press.

Bălcescu, Nicolae
1974 *Opere*, vol. 1, ed. G. and E. Zane. Bucureşti: Ed. Academiei.

Barbu, Eugen
1988 O paranteză: Între filosofi. *Săptămîna* (rubrică săptămînală, 11 decembrie 1987, pînă pe 28 octombrie 1988. Fragmentele citate în text sînt din 1988.)

Bateson, Gregory
1936 *Naven*. Cambridge, Eng.: Cambridge Univ. Press.

Bauer, Tamás
1978 Investment cycles in planned economies. *Acta Oeconomica* 21: pp. 243–260.

Bauman, Zygmunt
1987*a* Intellectuals in East-Central Europe: Continuity and change. *Eastern European Politics and Societies* 1 (2): pp. 162–186.
1987*b* *Legislators and interpreters: On modernity, post-modernity, and intellectuals*. Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press.

Baylis, Thomas A.
1974 *The technical intelligentsia and the East German elite: Legitimacy and social change in mature communism.* Berkeley, Los Angeles, Londra: Univ. of California Press.
Benda, Julien
1969 [1928] *The treason of the intellectuals.* New York: W. W. Norton.
Bialer, Seweryn
1988 Gorbachev and the intelligentsia. In *Soviet scholarship under Gorbachev*, ed. Alexander Dallin and Bertrand M. Patenaude, pp. 73-85. Stanford: Stanford University Russian and East European Studies Publications and Reprints, no. 3.
Binns, C. A. P.
1979–1980 The changing face of power: Revolution and accommodation in the development of the Soviet ceremonial system. *Man* 14: pp. 585–606: 15: pp. 170–187.
Black, Cyril E.
1956 History and politics in the Soviet Union. In *Rewriting Russian history: Soviet interpretations of Russia's past*, ed. Cyril E. Black, pp. 3–31. New York: Praeger.
Bloch Maurice
1975 *Political language and oratory in traditional society.* New York: Academic Press.
Böröcz, József
1989 Mapping the class structures of state socialism in East-Central Europe. *Research in Social Stratification and Mobility* 8: pp. 279–309.
Bourdieu, Pierre
1975 The specificity of the scientific field and the social conditions of the progress of reason. *Social Science Information* 14 (6): pp. 19–47.
1977 *Outline of a theory of practice.* Cambridge, Eng.: Cambridge Univ. Press.
1980 The production of belief: Contributions to an economy of symbolic goods. *Media, Culture and Society* 2: pp. 261–293.
1984 *Distinction: A social critique of the fundament of taste.* Cambridge: Harvard Univ. Press.
1985 The social space and the genesis of groups. *Theory and Society* 14: pp. 723–744.
1988 *Homo Academicus.* Londra: Polity Press.
Bove, Paul A.
1986 *Intellectuals in power: A genealogy of critical humanism.* New York: Columbia Univ. Press.

Brăescu, Mariana
1982*a* Confesiuni esenţiale: Sabin Bălaşa. *Scînteia tineretului, supliment literar-artistic* 2 (21 martie): p. 5.
1982*b* Confesiuni esenţiale: Eugen Barbu. *Scînteia tineretului, supliment literar-artistic* 2 (28 martie): p. 3.
1983*c* Confesiuni esenţiale: Mihai Bardac. *Scînteia tineretului, supliment literar artistic* 2 (2 aprilie): p. 3.
1982*d* Confesiuni esenţiale: Ion Lăncrănjan. *Scînteia tineretului, supliment literar-artistic* 2 (11 aprilie): pp. 3, 10.
1982*e* Confesiuni esenţiale: Al. Oprea. *Scînteia tineretului, supliment literar-artistic* 2 (9 mai): pp. 3, 10.
1982*f* Confesiuni esenţiale: Radu Theodoru. *Scînteia tineretului, supliment literar-artistic* 2 (23 mai): pp. 3, 10.
1982*g* Confesiuni esenţiale: Dan Zamfirescu. *Scînteia tineretului, supliment literar-artistic* 2 (20 iunie): pp. 5, 10.
Brătescu, Gh.
1988 Exigenţe ale gîndirii filozofice româneşti în actuala etapă. *Magazin* 21 (13 august): p. 2.
Bratu, Florin
1983 *Cultura populară sau virtuţile permanenţei*. Iaşi: Junimea.
Breban, Nicolae
1988 Tinerii corifei. *Viaţa românească* 83 (2): pp. 48–63.
Breen, T. H.
1989 *Imagining the past*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.
Brus, Wlodzimierz
1975 *Socialist ownership and political systems*. Londra şi Boston: Routledge and Kegan Paul.
Brym, Robert
1980 *Intellectuals and politics*. Londra: George Allen & Unwin.
Buduca, I.
1987 Hermeneutica ghilimelelor. *Amfiteatru* 21 (2): p. 2.
Bugnariu, Tudor
n.d. Untitled samizdat, typescript, arguing against A. Mihu's articles on L. Blaga (Mihu 1988*a*).
Burawoy, Michael
1985 *The politics of production*. Londra: Verso.
Calendar
1988 Proverbele, prima filozofie a românilor. *Calendar* 27 august 1988. Ed. Litera.
Călinescu, G.
1982 *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*. Ediţia a doua, revăzută şi completată. Bucureşti: Ed. Minerva.

Camp, Roderic A.
1985 *Intellectuals and the state in twentieth-century Mexico*. Austin: Univ. of Texas Press.
Câmpeanu, Pavel
1973 *Oamenii şi teatrul*. Bucureşti: Ed. Meridiane.
1979 *Oamenii şi televiziunea*. Bucureşti: Ed. Meridiane.
1986 *The origins of Stalinism: From Leninist revolution to Stalinist society*. Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe.
1988 *The genesis of the Stalinist social order*. Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe.
Casals, Felipe Garcia
1980 *The syncretic society*. White Plains, N.Y.: M. E. Sharpe.
Cătineanu, Tudor
1985 Între idei şi mituri dominante. *Steaua* 36 (3): pp. 46–47.
Cazacu, Honorina
1973 *Mobilitate socială*. Bucureşti: Ed. Academiei.
Ceauşescu, Ilie
1984 *Transilvania: Străvechi pămînt românesc*. Bucureşti: Ed. Militară.
Ceauşescu, Ilie, Florin Constantiniu, şi Mihail E. Ionescu
1985 *A turning point in World War II: 23 August 1944 in Romania*. Boulder, Colo.: East European Monographs.
Ceauşescu, N.
1969*a* *Romania on the way of completing socialist construction*, vol. 1. Bucureşti: Meridiane.
1969*b* *Romania on the way of completing socialist construction*, vol. 3. Bucureşti: Meridiane.
1969*c* *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 3. Bucureşti: Ed. Politică.
1972 *Romania on the way of building up the multilaterally developed socialist society*, vol. 6. Bucureşti: Meridiane.
1983*a* *Istoria poporului român: Culegere de texte*. Bucureşti: Ed. Militară.
1983*b* *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24. Bucureşti: Ed. Politică.
1988 *Nicolae Ceauşescu's exposition on the current state of Romanian socialist society*, etc. 28 noiembrie (Broşură).
Cernea, Mihail
1974 *Sociologia cooperativei agricole*. Bucureşti: Ed. Academiei.
Ceterchi, Ioan
1971 Naţiunea în epoca contemporană. In *Naţiune şi contemporaneitate*, ed. I. Ceterchi, D. Hurezeanu, et al., pp. 5–81. Bucureşti: Ed. Ştiinţifică.

Choldin, Mariana Tax şi Maurice Friedberg, eds.
1989 *The red pencil: Artists, scholars, and censors in the USSR.* Boston: Unwin Hyman.

Ciachir, Dan
1983 Între cultură şi utopia ei. *Scînteia tineretului, supliment literar-artistic* 3 (11 decembrie): p. 5.

Ciocârlie, Livius
1988 Iniţiere în despărţire. *Viaţa românească* 83 (6): pp. 23–29.

Ciopraga, Constantin
1981 *The personality of Romanian literature.* Iaşi: Junimea.

Clifford, James, şi George Marcus eds.
1986 *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, Los Angeles, Londra: Univ. of California Press.

Cohen, David William
1986 *The production of history.* MS.

Coja, Ion
1984 Cîteva precizări. *Luceafărul* 27 (25 februarie): p. 6.

Colceriu-Leis, Maria
1968 Mici însemnări pe marginea unei probleme mari — Naţiunea. *Analele* 14: pp. 270–277.

Camaroff, Jean
1985 *Body of power, spirit of resistance: The culture and history of a South African people.* Chicago: Univ. of Chicago Press.

Condee, Nancy, şi Vladimir Padunov
1987 *Soviet cultural politics and cultural production.* IREX Occasional Papers. Decembrie 1987.

Condurache, Val
1981 Spiritul critic şi conştiinţa literaturii. *Convorbiri literare* 87 (12): p. 3.

Constantinescu, Ion
1977 De ce protocronism? *Ateneu* 4 (182): p. 4.

Constantinescu, Olga
1973 *Critica teoriei România — ţara eminamente agricolă.* Bucureşti: Ed. Academiei.

Contemporanul
1987 Texte şi contexte: Eroare. *Contemporanul* nr. 38: p. 14.

Cornea, Doina
1989 Ţara astăzi este într-o nemărturisită stare de asediu. *Lupta* nr. 125 (15 iulie): pp. 1, 3.

Corrigan, Phillip, şi Derek Sayer
1985 *The great arch: English state formation as cultural revolution.* Oxford and New York: Basil Blackwell.

Coser, Lewis A.
1965 *Men of ideas: A sociologist's view.* New York: Free Press.

Craig, Gordon A.
1987 The war of the German historians. *New York Review of Books* (15 ianuarie): pp. 16–19.

Craig, John E.
1984 *Scholarship and nation building: The universities of Strasbourg and Alsatian society, 1870–1939.* Chicago: Univ. of Chicago Press.

Croan, Melvin
1989 Lands in-between: The politics of cultural identity in contemporary Eastern Europe. *Eastern European Politics and Societies* 3 (2): pp. 176–197.

Crowther, William
1988 *The political economy of Romanian socialism.* New York: Praeger.

Dallin, Alexander, şi Bertrand M. Patenaude, eds.
1988 *Soviet scholarship under Gorbachev.* Stanford: Stanford University Russian and East European Studies Publications and Reprints, no. 3.

Davies, R. W.
1989 *Soviet history in the Gorbachev revolution.* Bloomington: Indiana Univ. Press.

Deletant, Dennis
1988 The past in contemporary Romania: Some reflections on current Romanian historiography. *Slovo* 1 (2): pp. 77–91.

Dinescu, Mircea
1986 Cîteva cuvinte despre ghetrele lui Constantin Noica. *Scînteia tineretului, supliment literar-artistic* 6 (28 iunie): p. 5.

Dirlik, Arif
1978 *Revolution and history: Origins of Marxist historiography in China, 1919–1937.* Berkeley, Los Angeles, London: Univ. of California Press.

Diţă, Alexandru V.
1988 Un vis al înaintaşilor. *Luceafărul* 31 (13 februarie): pp. 1–2.

Djilas, Milovan
1957 *The new class: An analysis of the communist system.* New York: Praeger.

Dobrescu, Al.
1979 *Foiletoane*, vol. 1. Bucureşti: Cartea Românească.
1981 Preliminarii. *Convorbiri literare* 87 (12): pp. 2–3.
1984 *Foiletoane*, vol. 3, Iaşi: Junimea.

1987 Jurnalul şi epistolarul. *Convorbiri literare* 93 (10): p. 12.

Doinaş, Ştefan Aug.

1984 Un scenariu al formării de sine. *România literară* 17 (15 martie): p. 8.

Edroiu, Nicolae

1978 *Horea's uprising: The 1784 Romanian peasants' revolt of Transylvania.* Bucureşti: Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Eidlin, Fred

1987 Comment. Presented at panel on The uses of history in legitimating Communist regimes, Annual Meeting of the American Association for the Advancement of Slavic Studies, Boston.

Eisenstadt, S. N., şi S. R. Graubard, eds.

1973 *Intellectuals and tradition.* New York: Humanities Press.

Elias, Norbert

1978 *The history of manners.* New York: Pantheon.

Emerson, Rupert

1962 Power-dependence relations. *American Sociological Review* 27: pp. 31–41.

Enescu, Radu

1987 Despărţire de Noica? *Familia* 23 (12 decembrie): p. 8.

Eyerman, Ron, Lennart G. Svenson, şi Thomas Söderqvist, eds.

1987 *Intellectuals, universities, and the state in western modern societies.* Berkeley, Los Angeles, Londra: Univ. of California Press.

Fehér, Ferenc, Agnes Heller şi György Márkus

1983 *Dictatorship over needs: An analysis of Soviet societies.* New York: Basil Blackwell.

Ferro, Marc

1985 *L'Histoire sous surveillance: Science et conscience de l'histoire.* Paris: Calmann-Levy.

Fischer, Mary Ellen

1989 *Nicolae Ceauşescu: A study in political leadership.* Boulder, Colo.: Lynne Rienner.

Florea, Elena

1982 *Naţiunea: realităţi şi perspective.* Bucureşti: Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Foucault, Michel

1977 *Language, counter-memory, practice: Selected essays and interviews*, ed. Donald Bouchard. Ithaca, N. Y.: Cornell Univ. Press.

1978 *Discipline and punish: The birth of the prison.* New York: Pantheon.

1980 *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972–1977.* New York: Pantheon.

1982 *The subject and power*. In *Michel Foucaults: Beyond structuralism and hermeneutics*, ed. Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, pp. 208–228. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Fox, Richard

1985 *Lions of the Punjab: Culture in the making*. Berkeley, Los Angeles, Londra: Univ. of California Press.

Friedrich, Paul A.

1989 Language, ideology, and political economy. *American Anthropologist* 91: pp. 295–312.

Gabanyi, Anneli Ute

1975 *Partei und literatur in Rumänien seit 1945*. München: R. Oldenbourg.

Gal, Susan

1988 Bartok's funeral: Representations of Europe in Hungary. Paper presented at the Annual Meeting of the American Anthropological Association, Phoenix.

Garrad, John şi Carol

1990 *Inside the Soviet Writers' Union*. New York: Free Press.

Gathercole, Peter, şi David Lowenthal

1990 *The politics of the past*. Londra: Unwin Hyman.

Gavrilă, Ana

1968 Naţiunea socialistă — etapă superioară în viaţa naţiunilor. *Analele* 14: pp. 101–108.

Geană, Gheorghiţă

1986 Paradigma freudiană a paideii. *Viaţa românească* 87 (8): pp. 84–96.

Gella, Aleksander

1976 *The intelligentsia and the intellectuals: Theory, method and case study*. Londra: Sage Studies in International Sociology, 5.

1989 *Development of class structure in Eastern Europe: Poland and her southern neighbors*. Albany: SUNY Press.

Georgescu, Vlad

1981 *Politică şi istorie: Cazul comuniştilor români 1944–1977*. München: Jon Dumitru-Verlag.

1986 Romania 1985: Round table organized by Professor Vlad Georgescu. *Journal of the American Romanian Academy of Arts and Sciences* 8–9: pp. 42–60.

1988 Romania in the 1980s: The legacy of dynastic socialism. *Eastern European Politics and Societies* 2 (1): pp. 70–93.

Ghani, Ashraf

1987 Islam in Pakistan: The production and reproduction of a universe of discourse. Paper presented at the Spring Meeting of the American Ethnological Society, Santa Fe.

Gheorghiu, Mihai Dinu
1985*a* La stratégie critique de la revue Viaţa românească (1906–1916). In *Culture and society*, ed. Al. Zub, pp. 127–136. Bucureşti: Ed. Academiei.
1985*b* Un filosof în particular. *Viaţa românească* 80 (3): pp. 75-80.
1987 *Scena literaturii*. Bucureşti: Ed. Minerva.
1988*a* Filosofiile Bucureştilor. *Dialog* 19 (4): p. 5.
1988*b* Specificul naţional în viaţa literară interbelică: Schiţă unei istorii. Colloquium, Institutul de Istorie şi Arheologie, Iaşi.
1990 Specificul naţional în sociologia românească. In *Cultură şi societate*, ed. Al. Zub. Bucureşti: Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Ghermani, Dionisie
1967 *Die kommunistische Umdeutung der rumänische Geschichte unter besonderer Berücksichtigung des Mittelalters*. München: R. Oldenbourg.

Ghişe, Dumitru, et al.
1979 *Philosophical thinking in Romania today: An anthology*. Bucureşti: Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Gilberg, Trond
1990 *Nationalism and communism in Romania: The rise and fall of Ceauşescu's personal dictatorship*. Boulder, Colo.: Westview.

Goma, Paul
1979 *Le tremblement des hommes*. Paris: Seuil.

Gouldner, Alvin W.
1979 *The future of intellectuals and the rise of the new class*. New York: Continuum.

Grămadă, Ilie
1978 De la conştiinţa de neam, la conştiinţa naţională — trăsătură distinctivă a istoriei românilor. *Mitropolia Moldovei şi Sucevei* 54 (5–8): pp. 501–520.

Grigurcu, Gheorghe
1981 Autoritate şi falsă autoritate. *Convorbiri literare* 87 (12): p. 2.

Gross, Jan T.
1988 *Revolution from abroad: The Soviet conquest of Poland's western Ukraine and western Byelorussia*. Princeton: Princeton Univ. Press.
1989 Social consequences of war: Preliminaries to the study of imposition of communist regimes in East Central Europe. *Eastern European Politics and Societies* 3 (2): pp. 198–214.

Hall, Stuart
1979 Culture, the media and the ideological effect. In *Mass comunication and society*, ed. James Curan, Michel Gurevitch, and Janet Woollacott,: pp. 315–348. Beverly Hills: Sage.

Handler, Richard
1988 *Nationalism and the politics of culture in Quebec*. Madison: Univ. of Wisconsin Press.
Hann, C. M., şi Steven Sampson
MS Politics in Eastern Europe.
Haraszti, Miklos
1987 *The velvet prison: Artists under state socialism*. New York: Basic Books.
Hare, Paul G.
1988 Industrial development of Hungary since World War II. *Eastern European Politics and Societies* 2 (1): pp. 115–151.
Havel, Václav
1985 *The power of the powerless: Citizens against the state in central-eastern Europe*. Armonk, New York: M. E. Sharpe.
Heer, Nancy Whittier
1971 *Politics and history in the Soviet Union*. Cambridge: M.I.T. Press.
Heitmann, Klaus
1970 Das rumänisches Phänomen: Die Frage des nationales Spezifikums in der Selbstbesinnung der rumänischen Kultur seit 1900. *Südost Forschungen* 29: 171–236.
Herzfeld, Michael
1984 The horns of the Mediterraneanist dilemma. *American Ethnologist* 11: pp. 439–454.
Hirszowicz, Maria
1980 *The bureaucratic leviathan: A study in the sociology of communism*. New York: New York Univ. Press.
Hitchins, Keith
1969 *The Rumanian national movement in Transylvania*. 1780–1849. Cambridge: Harvard Univ. Press.
1977 *Orthodoxy and nationality: Andreiu Şaguna and the Rumanians of Transylvania*, 1846–1878. Cambridge: Harvard Univ. Press.
Hobsbawm, Eric
1983 Mass-producing traditions: Europe, 1870–1914. In *The invention of tradition*, ed. Eric Hobsbawm and Terence Ranger, pp. 263–307. Cambridge, Eng.: Cambridge Univ. Press.
Hobsbawm, Eric, şi Terence Ranger
1983 *The invention of tradition*. Cambridge, Eng.: Cambridge Univ. Press.
Hoffmann, Richard C.
1983 Outsiders by birth and blood: Racist ideologies and realities around the periphery of medieval European culture. *Studies in Medieval and Renaissance History* 6: pp. 1–34.

Horvat, Branko
1982 *The political economy of socialism: A marxist social theory.* Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe.

Hruby, Peter
1980 *Fools and heroes: The changing role of communist intellectuals in Czechoslovakia.* Oxford: Pergamon Press.

Humphrey, Caroline
1983 *Karl Marx collective: Economy, society and religion in a Siberian collective farm.* Cambridge, Eng.: Cambridge Univ. Press.

Hurezeanu, Damian
1985 Psihicul românesc şi individualitatea creatoare a figurilor exponenţiale ale culturii noastre. *Argeş* 20 (10): pp. 1, 4.

Iancu, Adela Becleanu
1980 *Spiritualitatea românească: Permanenţă, devenire.* Bucureşti: Ed. Politică.
1988 Elemente de filosofie nescrisă în cultura românească. *România literară* 21 (23 iunie): p. 19.

Iggers, Georg
1975 *New directions in European historiography.* Middletown, Conn: Wesleyan Univ. Press.

Iorga, Nicolae
1987 *Evoluţia ideii de libertate.* Bucureşti: Ed. Meridiane.

Iorgulescu, Mircea
1987 Proba dialogului. *România literară* 20 (10 septembrie): p. 11.

Jackson, Marvin
1981 Perspectives on Romania's economic development in the 1980s. In *Romania in the 1980s*, ed. Daniel Nelson, pp. 254–305. Boulder, Colo.: Westview.

Joja, Athanase
1965 Profilul spiritual al poporului român. *Steaua* 16 (9): pp. 3–12.

Johnson, Richard, Gregor McLennan, Bill Schwarz şi David Sutton, eds.
1982 *Making histories: Studies in history-writing and politics.* Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

Jowitt, Kenneth
1971 *Revolutionary breakthroughs and national development: The case of Romania, 1944–1965.* Berkeley, Los Angeles: Univ. of California Press.
1983 Soviet neo-traditionalism: The political corruption of a Leninist regime. *Soviet Studies* 35 (3): pp. 275–297.
1987 Moscow Centre. *Eastern European Politics and Societies* 1 (3): pp. 296–348.

Kagarlitsky, Boris
1988 *The thinking reed: Intellectuals and the Soviet state, 1917 to the present*. London şi New York: Verso.
Karnoouh, Claude
1982 National unity in Central Europe: The state, peasant folklore, and monoethnism. *Telos* 53: pp. 95–105.
1987 Constantin Noica: Metaphysicien de l'ethnie-nation. *Cahiers du Centre d'Étude des Civilisations de l'Europe Centrale et du Sud-Est* 6: pp. 125–158.
1990 *L'invention du peuple: Chroniques de Roumanie et d'Europe orientale*. Paris: Ed. Arcantère.
Kendall, Paul Murray
1955 *Richard the Third*. London: George Allen şi Unwin.
Kideckel, David
1982 The socialist transformation of Romanian agriculture. 1945–1962. *American Ethnologist* 9: pp. 320–340.
King, Robert R.
1973 *Minorities under communism: Nationalities as a source of tension among Balkan communist states*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
1980 *A history of the Romanian Communist Party*. Stanford: Hoover Institution Press.
Kleiniger, Thomas, şi Gabriel Liiceanu
1987 Exigenţa lucrului bine făcut: Pe marginea a două traduceri din Heidegger. *Revista de istorie şi teorie literară* 35 (12): pp. 85–96.
Kligman, Gail
1983 Poetry and politics in a Transylvanian village. *Anthropological Quarterly* 56: pp. 83–89.
MS *Cultural policy and the body politic in Romania*.
Konrád, George, şi Ivan Szelényi
1979 *The intellectuals on the road to class power. A sociological study of the role of the intelligentsia in socialism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
Kornai, János
1980 *Economics of shortage*. Amsterdam: North-Holland Publishing Co.
1982 *Growth, shortage, and efficiency: A macrodynamic model of the socialist economy*. Berkeley, Los Angeles, Londra: Univ. of California Press.
Kosmas
1984–1985 *Kosmas: Journal of Czechoslovak and Central European Studies*, pp. 3–4.

Kundera, Milan
1984 The tragedy of Central Europe. *New York Review of Books* 31 (8): pp. 33–37.

Kuron, Jack şi Karol Modzelewki
1966 An open letter to the Party. *New Politics* 5 (2): pp. 5–47.

L. B.
1982 Ne-au mirat... versurile săptămînii. *Viaţa studenţească* (2 iunie).

Laclau, Ernesto
MS Politics as the construction of the unthinkable (trans. David Silverman).

Lampe, John, and Marvin Jackson
1982 *Balkan economic history, 1550–1950.* Bloomington: Indiana Univ. Press.

Lăncrănjan, Ion
1982 *Cuvînt despre Transilvania.* Bucureşti: Ed. Sport Turism.

Latour, Bruno şi Steve Woolgar
1979 *Laboratory life: The construction of scientific facts.* Beverly Hills: Sage.

Lefort, Claude
1986 *The political forms of modern society: Bureaucracy, democracy, totalitarianism.* Cambridge: M.I.T. Press.

Levi-Strauss, Claude
1966 *The savage mind.* Chicago: Univ. of Chicago Press.

Liehm, Antonin J.
1968 *The politics of culture.* New York: Grove Press.

Liiceanu, G.
1983 *Jurnalul de la Păltiniş.* Bucureşti: Cartea Românească
1985 Filozofia şi paradigma feminină a auditorului. *Viaţa românească* 80 (7): pp. 55–69.
1987 *Epistolar.* Bucureşti: Cartea Românească

Linden, Ronald
1986 Socialist patrimonialism and the global economy: The case of Romania. *International Organization* 40 (2): pp. 347–380.

Linke, Ulrike Hildegard
1986 Where blood flows, a tree grows: The study of root metaphors in German culture. Ph. D. diss., Univ. of California, Berkeley.

Lovinescu, Eugen
1972 *Istoria civilizaţiei române moderne.* Bucureşti: Ed. Ştiinţifică.

Lowenthal, David
1986 *The past is a foreign country.* Cambridge, Eng., Cambridge Univ. Press.

Luceafărul
1984 Modernitatea valorificării tradiției cultural-științifice. *Luceafărul* 27 (27 octombrie): pp. 4–5.
1985 Noua geografie a literaturii române contemporane: Evoluția valorilor. *Luceafărul* 28 (5) (2 februarie): pp. 4–5: 28 (6) (9 februarie): pp. 4–5.
1987 O problemă uitată. *Luceafărul* 30 (7 februarie): p. 2.

Macoviciuc, Vasile
1986 O variantă a «orgoliului» elitist. *Luceafărul* 28 (26 aprilie): p. 2.

Manea, Norman
1981 De vorbă cu epoca: Scriitorul — acea dreaptă conștiință în care semenii săi să poată crede. *Familia* 17 (12): p. 6.

Mannheim, Karl
1955 *Ideology and utopia*. New York: Harcourt Brace.

Manolescu, Nicolae
1977 Tezism și spontaneitate. *România literară* 10 (11 august): p. 9.
1984 Sociologie și cultură. *România literară* 17 (13 decembrie): p. 9.

Marcea, Pompiliu
1975 *Național și universal*. București: Ed. Eminescu.

Marcus, George E., și Dick Cushman
1982 Ethnographies as texts. *Annual Review of Anthropology* 11: pp. 25–69.

Marga, Andrei
1988 Rațiune și creație (asupra filosofiei lui Noica). *Steaua* 34 (4): pp. 44–47.

Marino, Adrian
1966 Specificul național în literatura română: Subiectul sau unghiul de percepție? *Gazeta literară* 13 (14): p. 7.
1987 Sensul «epistolarului». *Tribuna* 31 (5 noiembrie): p. 6.

Márkus, György
1981 Planning the crisis: Remarks on the economic system of Soviet-type societies. *Praxis International* 1 (3): pp. 240–257.

Marx, Karl
1964 *Însemnări despre români (manuscrise inedite)*. București: Ed. Academiei.

Meyer, Alfred G.
1969 The comparative study of Communist political systems. In *Comunist studies and the social sciences*, ed. F. J. Fleron, pp. 188–198. Chicago: Rand McNally.

Mihăilescu, Vintilă
1985 Rostul cuvintelor umile sau trădarea paideei. *Luceafărul* 28 (2 noiembrie): pp. 1, 6.

Mihu, Achim
1983 *Meandrele adevărului*. Cluj-Nazpoca: ed. Dacia.
1984*a* Maestrul şi iedera. *Tribuna* 28 (5 ianuarie): p. 5.
1988*a* Lucian Blaga în Clujul postbelic. In Achim Mihu, *Maestrul şi iedera*, pp. 33–84. Cluj-Napoca: Ed. Dacia.
1988*b* Sincronism şi protocronism. In *Maestrul şi iedera*, pp. 224–254.
1988*c* Transylvanian Villagers. In *Maestrul şi iedera*, pp. 198–216.

Muşat, Mircea, şi Ion Ardeleanu
1985 *From ancient Dacia to modern Romania*. Bucureşti: Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Nee, Victor, şi David Stark
1989 *Remaking the economic institutions of socialism: China and Eastern Europe*. Stanford: Stanford Univ. Press.

Newmeyer, Frederick J.
1986 *The politics of linguistics*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Noica, Constantin
1944 *Jurnal filosofic*. Bucureşti: Ed. Publicom.
1975 *Eminescu sau gînduri despre omul deplin al culturii româneşti*. Bucureşti: Ed. Eminescu.
1978 *Sentimentul românesc al fiinţei*. Bucureşti: Ed. Eminescu.
1986 *Scrisori despre logica lui Hermes*. Bucureşti: Cartea Românească.
1987*a* Autoprezentare. *Tribuna* 31 (12 decembrie): p. 6.
1987*b* *Cuvînt împreună despre rostirea filosofică românească*. Bucureşti: Cartea Românească.
1987*c* Prefaţă la modelul european: Scrisoare către un intelectual din Occident. *Viaţa românească* 83 (3): pp. 10–12.

Nove, Alec
1980 *The Soviet economic system*, 2d ed. Londra: George Allen & Unwin.
1983 *The economics of feasible socialism*. Londra: George Allen & Unwin.

Novick, Peter
1988 That noble dream: The objectivity question and the American historical profession. Cambridge, Eng.: Cambridge Univ. Press.

Opriş, Ioan
1986 *Ocrotirea patrimoniului cultural: Tradiţii, destin, valoare*. Bucureşti: Ed. Meridiane.

Ornea, Z.
1980 *Tradiţionalism şi modernitate în deceniul al treilea*. Bucureşti: Ed. Eminescu.

1985*a* *Actualitatea clasicilor*. Bucureşti: Ed. Eminescu.
1985*b* Din nou despre «integrala-Eminescu». *Revista de istorie şi teorie literară* 33 (2): pp. 134–139.
1988 N. Iorga despre ideea de libertate. *România literară* 21 (14 ianuarie): p. 8.

Ortner, Sherry
1984 Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26: pp. 126–166.

Păcurariu, Francisc
1988 *Românii şi maghiarii de-a lungul veacurilor*. Bucureşti: Minerva.

Păcurariu, Mircea
1981 *Istoria Bisericii ortodoxe Române*, vol. 3. Bucureşti: Institutul Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

Paleologu, Alexandru
1980 Amicus Plato... sau: «Despărţirea de Noica». In Al. Paleologu, *Ipoteze de lucru*, pp. 7–67. Bucureşti: Cartea Românească.
1983 A fi european. In Al. Paleologu, *Alchimia existenţei*, pp. 7–14. Bucureşti: Cartea Românească.

Papahagi, Marian
1987 Exerciţii de sinceritate. *Tribuna* 31 (3 septembrie): pp. 4, 6.

Papu Edgar
1974 Protocronismul românesc. *Secolul XX* (5–6): pp. 8–11.
1976 Protocronism şi sinteză. *Secolul XX* (6): pp. 7–9.
1977 *Din clasicii noştri: Contribuţii la ideea unui protocronism românesc*. Bucureşti: Ed. Eminescu.

Pascu, Ştefan
1984 *Revoluţia populară de sub conducerea lui Horea*. Bucureşti: Ed. Militară.
1989 Apel către toţi istoricii români. *Adevărul în libertate* 1 (29 decembrie).

Pascu, Ştefan, şi Ştefan Ştefănescu
1987 *The dangerous game of falsifying history: Studies and articles*. Bucureşti: Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Păunescu, Adrian
1982*a* Pentru totalitatea şi unitatea culturii române. *Flacăra* 31 (29 ianuarie): pp. 15, 17.
1982*b* Valoarea prin adăugire. *România liberă* 40 (9 iunie): p. 2.

Pavel, Dan
1990 Între chilie şi agora: Interviu cu filosoful Gabriel Liiceanu. 22 1 (23 februarie): pp. 12–13, 15.

Pecie, Ion
1984 Balada unui jurnal. *Ramuri* nr. 235 (15 ianuarie): p. 11.

Pelin, Mihail
1983 Repere pentru o gîndire dialectică, antidogmatică a literaturii şi artei. *Scînteia tineretului, supliment literar-artistic* 3 (24 aprilie): p. 4.
Petcu, Dionisie
1980 • *Conceptul de etnic: Eseu metodologic*. Bucureşti: Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică.
Plămădeală, Antonie
1977 Biserica Ortodoxă Română şi războiul de independenţă. *Biserica Ortodoxă Română* 95 (5–6): pp. 536–550.
1987 A plecat şi Constantin Noica. *Telegraful român* 135 (1–15 decembrie): pp. 7–8.
Pleşu, Andrei
1981 Rigorile ideii naţionale şi legitimitatea universalului. *Secolul XX* (1-2-3): pp. 189–196.
1985 Între filosofie şi înţelepciune. *Ateneu* 20 (5): p. 5.
1988 *Minima moralia: Elemente pentru o etică a intervalului*. Bucureşti: Cartea Românească.
Poovey, Mary
1986 Scenes of an indelicate character: The medical „treatment" of Victorian women. *Representations* 14: pp. 137–168.
Popescu, Ion Mihail
1987 *Personalităţi ale culturii româneşti*. Bucureşti: Ed. Eminescu.
Popescu–Puţuri, Ion
1983 Istoria poporului român în opera Preşedintelui Nicolae Ceauşescu. În N. Ceauşescu, *Istoria poporului român*, pp. 7–50. Bucureşti: Ed. Militară.
Precan, Vilem
1985 Some problems of Czechoslovak history after 1968. Paper presented at World Congress of Soviet and East European Studies, Washington, D.C.
Prodan, David
1971 *Supplex Libellus Valachorum*. Bucureşti: Ed. Academiei (English ed.).
1979 *Răscoala lui Horea*. 2 vol. Bucureşti: Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică (ediţia a 2-a 1984).
Prodan, David şi alţii
1989 Declaraţia Comitetului istoricilor liberi din România. *Adevărul în libertate* 1 (31 decembrie): p. 2.
Purcaru Ilie
1982*a* Elucidări necesare. *Flacăra* 31 (5 februarie): pp. 16–17.
1982*b* N.M. şi noua ordine literară. *Flacăra* 31 (22 ianuarie): p 20.
1986 *Literatură şi naţiune*. Bucureşti: Ed. Eminescu.

Rachieru, Adrian Dinu

1985 *Vocaţia sintezei: Eseuri asupra spiritualităţii româneşti.* Timişoara: Facla.

Rădulescu, Gheorghe

1986 Profesorii mei de limba şi literatura română. *România literară* 19 (16 august): pp. 12–13.

Ray, S. N., şi Graciela de la Lama

1981 *The role of the intelligentsia in contemporary Asian societies.* [Mexico City]: El Colegio de Mexico.

Rebedeu, I.

1971 Cu privire la fizionomia spirituală a naţiunii. In *Naţiunea şi contemporaneitatea*, ed. I. Ceterchi, D. Hurezeanu, şi alţii, pp. 273–320. Bucureşti: Ed. Ştiinţifică.

Rév, István

1984 Local autonomy or centralism — when was the original sin committed? *International Journal of Urban and Regional Research* 8: pp. 38–63.

1987 The advantages of being atomized. *Dissent* 34: pp. 335–350.

Riza, Adrian

1985 Sociologia eminesciană, I-IV. *Luceafărul* 28 (3, 9, 30 martie şi 3 aprilie): pp. 6, 7, 6, 6.

Rodden, John

1989 *The politics of literary reputation.* Oxford: Oxford Univ. Press.

Rogger, Hans, şi Eugen Weber

1965 *The European Right: A historical profile.* Berkeley: Univ. of California Press.

România literară

1977 Colocviul naţional de critică şi istorie literară. *România literară* 10 (22 decembrie): pp. 3–11.

Romanian Communist Party

1975 *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român, 25–28 noiembrie 1974.* Bucureşti: Ed. Politică.

Rura, Michael J.

1961 *Reinterpretation of history as a method for furthering communism in Rumania: A study in comparative historiography.* Washington, D.C.: Georgetown Univ. Press.

Ryback, Timothy W.

1990 *Rock around the bloc: A history of rock music in Eastern Europe and the Soviet Union.* New York: Oxford Univ. Press.

Săptămîna

1980 Idealuri. *Săptămîna* (5 septembrie): p. 1.

Schöpflin, George
1974 Romanian nationalism. *Survey* 20 (2–3): pp. 77–104.
Scott, Joan
1988 Ouvrière, mot impie, sordide: Women workers in the discourse of French political economy, 1840–1860. In Joan Scott, *Gender and the politics of history*, pp. 139–163. New York: Columbia Univ. Press.
Şerban, George
1984 Alternativa compensatoare. *Tomis* 19 (3): p. 13.
Seton-Watson, Hugh
1964 *Nationalism and communism: Essays 1964–1963*. New York: Praeger.
Seton-Watson, Robert W.
1922 *The historian as a political force in Central Europe*. London: School of Slavonic Studies, Univ. of London.
Shafir, Michael
1981 The intellectual and the Party: The Rumanian Communist Party and the creative intelligentsia in the Ceauşescu period 1965–1972. Ph. D. diss., Hebrew University, Ierusalim.
1983*a* Men of the archangel revisited: Anti-semitic formations among communist Romania's intellectuals. *Studies in Comparative Communism* 16 (3): pp. 223–243.
1983*b* Political culture, intellectual dissent, and intellectual consent: The case of Romania. *Orbis* 27: pp. 393–420.
1985 *Romania: Politics, economy, and society*. Boulder, Colo.: Lynne Rienner.
1989*a* Romania and the reburial of Imre Nagy. *Radio Free Europe Background report* no. 117, 30 iunie, pp. 1–6.
1989*b* Xenophobic communism: The case of Bulgaria and Romania. *Radio Free Europe Background Report* no. 112, 27 iunie, pp. 1–11.
Shapiro, Paul A.
1971 *The Horia rebellion in Transylvania, 1784–1785*. Columbia Essays in International Affairs, pp. 65–93.
Sherlock, Thomas
1988 Politics and history under Gorbachev. *Problems of Communism* 37; pp. 16–42.
Shils, Edward
1958 The intellectuals and the powers: Some perspectives for comparative analysis. *Comparative Studies in Society and History* 1: pp. 5–22.

Shlapentokh, Vladimir
1987 *The politics of sociology in the Soviet Union.* Boulder, Colo.: Westview.
Shteppa, Konstantin F.
1962 *Russian historians and the Soviet state.* New Brunswick, N.J.: Rutgers Univ. Press.
Shue, Vivienne
1988 *The reach of the state: Sketches of the Chinese body politic.* Stanford: Stanford Univ. Press.
Silvestri, Arthur
1985 A study of the ethnic. *Romanian News* 8 (21 iunie): p. 8.
1986 Protocronism şi antidogmatism. *Luceafărul* 29 (9 iulie): p. 3.
Simečka, Milan
1984 *The restoration of order: The normalization of Czechoslovakia, 1969–1978.* London: Verso
Simion, E.
1966 Specificul naţional în literatura română: Perspectivă istorică. *Gazeta literară* 13 (14): p. 7.
1983 Îndîrjirile filosofului. *România literară* 16 (10 noiembrie): p. 11.
Simmonds-Duke, E.M.
1987 Was the peasant uprising a revolution? The meanings of a struggle over the past. *Eastern European Politics and Societies* 1 (2): pp. 187–224.
Skilling, H. Gordon
1984 The muse of history, 1984: History, historians and politics in Communist Czechoslovakia. *Cross Currents* 3: pp. 29–47.
Skinner, G. William, şi Edwin A. Winckler
1969 Compliance succession în rural Communist China: A cyclical theory. In *A sociological reader on complex organizations*, ed. Amitai Etzioni, pp. 410–438. New York: Holt, Rinehart and Winston.
Solacolu, Ion
1988 Conştiinţa pericolului ce vine din noi. *Dialog* (Dietzenbach) 85 (martie): pp. 25–28.
Sorescu, Constantin
1982 Cum polemizează Z. Ornea? (I). *Săptămîna* (16 aprilie): p. 3.
1983 Alţi protocronişti fără voie (I). *Luceafărul* 26 (4 iunie): p. 6.
1984 Antiprotocronism de-a gata. *Scînteia tineretului, supliment literar-artistic* 4 (29 ianuarie): p. 4.
Staniszkis, Jadwiga
1979 On some contradictions of socialist society: The case of Poland. *Soviet Studies* 31 (2): pp. 167–187.

1991 *The ontology of socialism*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Stark, David

1988 Work, worth, and justice in a socialist mixed economy. MS (forthcoming in French translation in Actes de la Recherche en Sciences Sociales).

1989 Coexisting forms in Hungary's emerging mixed economy. In *Remaking the economic institutions of socialism: China and Eastern Europe*, ed. Victor Nee and David Stark, pp. 137–168. Stanford: Stanford Univ. Press.

Starr, Fred

1983 *Red and hot: The fate of jazz in the Soviet Union, 1917–1980*. New York şi Oxford: Oxford Univ. Press.

Ştefănescu, Alex.

1981 Un raft de bibliotecă. *Convorbiri literare* 87 (12): pp. 2–3.

1984 Un nescriitor. *Pagini bucovinene (supliment)* 3 (1): p. 3.

Ştefănescu, Ştefan

1978 Istoria — puternic factor de educaţie partinică şi patriotică. *Era socialistă* 58 (2): p. 37.

Steinhardt, N.

1983 Catarii de la Păltiniş, *Familia* 19 (12): p. 7.

1988 Puţine cuvinte despre singurătatea lui Noica. *Tribuna* 32 (29 septembrie): p. 3.

Stroe, Ion

1984 Un personaj pretext. *Luceafărul* 27 (31 martie): p. 10.

Sugar, Peter F.

1977 *Southeastern Europe under Ottoman rule, 1354–1804*. Seattle: Univ. of Washington Press.

Svoboda, George

1985 Frantisek Kutnar and the advancement of Czech social history. Paper presented at World Congress of Soviet and East European Studies, Washington, D.C.

Szelényi, Ivan

1982 The intelligentsia in the class structure of state-socialist societies. In *Marxist inquiries*, ed. M. Burawoy and Theda Skocpol. American Journal of Sociology Special Supplement, vol. 88: pp. 287–327.

Tănase, Al.

1973 Naţional-universal în cultură (I-II). *Cronica* 8 (15): p. 9, şi (18): p. 8.

Teodorescu, Alin

1987 Timpul operei sau restituirea prin gîndire. *Amfiteatru* 21 (12 decembrie): p. 8.

Therborn, Goran

1980 *The ideology of power and the power of ideology*. Londra: Verso.

Tismăneanu, Vladimir

1984 The ambiguity of Romanian national Communism. *Telos* no. 60: pp. 65–79.

1989 The tragicomedy of Romanian Communism. *Eastern European Politics and Societies* 3 (2): pp. 329–376.

Trotsky, Leon

1937 *The revolution betrayed*. Garden City, N.Y.: Doubleday, Doran & Co.

Trouillot, Michel-Rolph

1989 The three faces of Sans Souci: Glory and silences in the Haitian Revolution. Paper presented at Sixth Roundtable in History and Anthropology, Bellagio, Italy.

Tudor, Corneliu Vadim

1981 Cine îi educă pe dascăli. *Săptămîna* (4 decembrie): p. 7.

1982 Împărăţia cărţilor. *Săptămîna* (4 iunie): pp. 3, 7.

1986 *Mîndria de a fi români (eseuri, recenzii, medalioane)*. Bucureşti: Ed. Sport-Turism.

Tudoran, Dorin

1982 Să rămînem tineri şi înţelepţi! *Steaua* 33 (2): pp. 26–27.

Turnock, David

1986 *The Romanian economy in the twentieth century*. New York: St. Martin's Press.

Ungheanu, Mihai

1970 Rostirea filozofică românească (C. Noica). *România literară* 3 (3 septembrie): pp. 14–15.

1982 *Interviuri neconvenţionale*. Bucureşti: Cartea Românească.

1985 *Exactitatea admiraţiei*. Bucureşti: Cartea Românească.

Ungureanu, Cornel

1983 Zeul şi oglinzile. *Orizonti* 34 (9 decembrie): p. 2.

Valkenier, Elizabeth Kridl

1985 The rise and decline of official Marxist historiography in Poland, 1945–1980. *Slavic Review* 44 (4): pp. 663–680.

Vârgolici, Teodor

1971 *Comentarii literare*. Bucureşti: Ed. Eminescu

Verdery, Katherine

1983 *Transylvanian villagers: Three centuries of political, economic, and ethnic change*. Berkeley, Los Angeles, Londra: Univ. of California Press.

1987 The Rise of the discourse about Romanian identy: Early 1900s to World War II. In *Românii în istoria universală*, vol. II–1, ed. I. Agrigoroaiei, Gh. Buzatu, and V. C ristian, 89–138. Iaşi: Universitatea „Al. I. Cuza."

1988 Moments in the risc of discourse on national identy, I: Seventeenth through nineteenth centuries. In *Românii în istoria universală*, vol. III–1, ed. I. Agrigoroaiei, Gh. Buzatu, and V. Cristian, 25–60. Iaşi: Universitatea „Al. I. Cuza."

1990 The production and defense of the Romanian Nation, 1900 to World War II. In *Nationalist ideologies and the production of national cultures*, ed. Richard G. Fox, Number 4. pp. 81–111. American Ethnological Society Monograph Series Number 2.

1991 The etatization of time in socialist Romania. In *The politics of time*, ed. Henry J. Rutz. American Ethnological Society Monograph Series

Vetişanu, Vasile

1982 Filosofia lumii româneşti, i-iii. *Flacăra* (12 martie): p. 15 (26 martie): p. 13 (2 aprilie) p. 13.

Vrancea, Ileana

1965 *E. Lovinescu: Critic literar.* Bucureşti: Ed. pt. Literatură.

1975 *Confruntări în critica deceniilor IV–VII (E. Lovinescu şi posteritatea lui critică).* Bucureşti: Cartea Românească.

Walker, Mack

1983 Recent historical writing in the D.D.R. Unpublished lecture, presented at the Wissenschaftskolleg zu Berlin.

Wallman, Sandra

1980 The boundaries of race: Processes of ethnicity in England. *Man* 13: pp. 200–217.

Williams, Raymond

1982 *The sociology of culture.* New York: Schocken Books.

Zamfirescu, Dan

1970 Studiu introductiv. In *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, ed. Florica Moisil şi Dan Zamfirescu, pp. 5–55. Bucureşti: Ed. Minerva.

1975 *Istorie şi cultură.* Bucureşti: Ed. Eminescu.

1979 *Via Magna.* Bucureşti: Ed. Eminescu.

1982*a* Sensul tradiţiei şi al protocronismului, I: Răspuns unui critic. *Săptămîna* (15 ianuarie): p. 7.

1982*b* Sensul tradiţiei şi al protocronismului, II: Provizoratul unei retrospective. *Săptămîna* (5 februarie): p. 7.

1983 *Accente şi profiluri (1968–1983).* Bucureşti: Cartea Românească.

Zub, Al.
1983 *Biruit-au gîndul (note despre istorismul românesc).* Iaşi: Junimea.
1985*a* Critical school in Romanian historiography: Genetic model and strategy. In *Culture and society*, ed. Al. Zub, pp. 113–126. Iaşi: Ed. Academiei.
1985*b* *De la istoria critică la criticism.* Bucureşti: Ed. Academiei.
1989 *Istorie şi istorici în România interbelică.* Iaşi: Junimea.

Indice

Cuprins

PARTEA A DOUA: CAZURI

Apărut 1994

Culegere şi paginare HUMANITAS

Imprimat la ROMCART S.A.
Bucureşti — România

După cîțiva ani petrecuți în deceniul opt în Transilvania și încheiați cu un important studiu despre satul ardelenesc (*Transylvanian Villagers*), Katherine Verdery – profesor titular la Catedra de antropologie a Universității Johns Hopkins, Baltimore – revine în țară la începutul deceniului nouă. Ea regăsește acum o Romanie căzută și mai adînc în marasmul sistemului totalitar comunist. Un marasm care pare să fi cuprins și intelectualitatea, tîrîtă în sterile dezbateri care-i macină forțele și încercînd cu disperare să stăvilească anexarea definitivă a culturii de către politic. Cu interesul dintotdeauna al adevăratului cercetător pentru pulsul vieții, ea se hotărăște să prezinte, cu obiectivitatea formației sale științifice și a depărtării care o separă de patimile consumate în acei ani, disputele de idei iscate în jurul *Protocronismului, Răscoalei lui Horea* și al *Școlii de la Păltiniș.*

Întrebarea pe care ne-o adresează tuturor această carte, astăzi, la apariția ei în traducere românească și la peste un deceniu de la derularea evenimentelor, este: «Ne vom recunoaște oare în aceste pagini ?»

LEI 3800
ISBN 973-28-0395-9